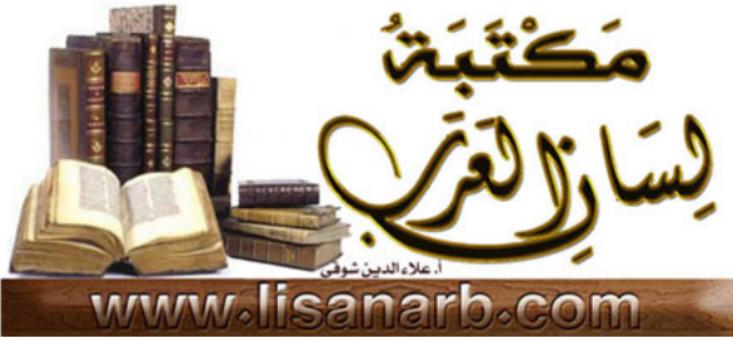


التحقّقُ الْجَوْدِيُّ
في الإسلام
بَيْنَ الْبَهَانَ وَالْعِرْفَانَ

تألّف
فرح محمد موسى

كتاب الفتاوى
مكتبة - لستان



التحق الخنزير في الإسلام
بين اليهود والمرؤك



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

الرابط بديل lisanerab.com

جميع الحقوق محفوظة

١٤١٢ م ١٩٩٢ هـ

الْحَقُّ الْجَوْدِيُّ فِي الْإِسْلَامِ
بَيْنَ الْبَرْهَانِ وَالْعِرْفَانِ

فَرَحْ مُحَمَّدْ مُوسَى

جَاءَ الْمُهْتَاجُ

دار المكتبة الدينية
لطبعات وتأشيرات ونشر ووزانع

المكتبة الدينية - طرابلس - ٢٠١٤ - ISBN: ٩٧٨-٦٣٣-٥٧٦٦٥

طبعة: ٥٠ - تأليف: د. عبد الله العسلي

اللهـاء

إلى الاخ العزيز ، والصديق العظيم .

ال حاج صلاح ...

مصطلحات مستعملة في الكتب

را : راجع .

قا : قارن .

ط : طبعة .

ص : صفحة .

صص : من صفحة كذا الى صفحة كذا .

تح : تحقيق وتقديم .

ص ، ن : الصفحة نفسها .

م ، ن : المصدر نفسه .

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين حمدًا ينبعي لكرم وجهه ويليق لعز جلاله زنة عرشه ومداد كلماته والصلة والسلام على خيرته من خلائقه نبينا محمد أكرم المصطفين وأله الطيبين الطاهرين مصابيح الدجى والعروة الوثقى وسلم تسليماً كثيراً .

هذا الكتاب قد يكون فيه من المواضيع والمعاريف ما يستحق الاهتمام ، وقد تكون قصتنا بعض الشيء في ايفاء هذه المواضيع حقها ، هذا اذا لم نكن قد اخطأنا في معالجتها حينما اخرجنها من دلالتها المجازية ورموزها الحسية الى معاناتها المقلية الحقيقة ، باعتبار ان للفلسفة رموزاً وتشبيهات ، خصوصاً في مجال النفس ، يصعب على كل إنسان فهمها على معناها الحقيقي واعطائها حقها في التأويل المناسب لها .

نحن في هذا الكتاب حاولنا فهم التحقق الوجودي في الإسلام انطلاقاً من مقدمات سبق للقدماء . من اليونان ، ان اعتبروها في فلسفتهم الإلهية ، ودللوا من خلالها على حقيقة وجود الأشياء سواء في العالم المحسوس او المعقول ، هذا فضلاً عما ذهب اليه هؤلاء الفلاسفة في نظرية التتحقق الوجودي لجهة تأكيدهم على ضرورة أن تكون الصورة ملزمة للهبيولي ، اذ انه يستحيل عندهم ان يكون ما هو بالقوة متقدم على ما هو بالفعل لما يؤدي اليه ذلك من اخطاء نظرية تتعكس سلباً على فلسفة التوحيد خاصة ، وعلى فلسفة الوجود عموماً .

ينقسم كتابنا هذا الى سبعة فصول :

فاما في الفصل الأول والثاني ، فقد اردانا الوقوف عند الاختلافات في وجهات النظر بين شراح الفلسفة القدامى ، حيث ذهب كل فريق منهم ، بعد ان انقسموا بين مثالي وواقعي ، حسي وعقلي ، الى الادعاء بأنه الأقدر على فهم فلسفة (افلاطون وارسطو) لجهة ما اعتبرته هذه الفلسفة في الكليات والجزئيات وغير ذلك مما يحتاج ذكره الى كتاب . وكما هو معلوم عند اهل العقل ان للتحقق الوجودي جذوره في الفلسفة اليونانية (الإلهية) . وما جاء به الإسلام على الصعيد النظري لم يكن مجهولاً تماماً عند الأقدمين من اهتموا بالإلهيات ، حيث ان اغلبهم عاش مع الأنبياء وتأثر بتعاليمهم الإلهية ، والحق يقال: إن للأنبياء دوراً كبيراً في صياغة النظرية الفلسفية اليونانية .

كما يمكن القول: إن (افلاطون وارسطو) افكاراً ومقولات مهمة لا يرفضها الإسلام بل يلزم بالأخذ بها باعتبارها حقاً ، والحق لا يضاد الحق ، وهو واحد لا يتعدد بتعذر الرجال ومرور الأزمان .

من هنا كان لا بد من مقدمات واعمومات سابقة على الاسلام وموافقة له ، وكذلك كان لا بد من ابداء بعض الملاحظات العامة حول فلسفة (افلاطون وارسطو) بهدف معرفة ما آلت اليه النظرية الفلسفية بعد ملاحظة آراء وتأويلات الفلسفة المسلمين لنظريات الأقدمين .

كما انا عالجنا في هذا الكتاب بعض المقولات التي أسيء فهمها عن قصد او عن غير قصد من قبل شراح (افلاطون) (وارسطو) ومن اخذوا على عاتقهم تثقيف المجتمع فلسفياً بطريقة لا تناسب والحقيقة الفلسفية والبراهين العقلية التي هي المعيار الأساسي في فهم اي نظرية يراد لها ان تخرج من ظلمة العدم الى نور الوجود .

كما ان تلقين الناس الفلسفة ، ونحن من تلقن هذه الفلسفة ، على أساس التشيع للمذاهب على غير بصيرة يجعل من الفلسفة امراً موهوماً وذلك يتعارض مع ماهية الفلسفة التي هي ، في الأصل ، معرفة حقائق الأشياء والإحاطة بها احاطة علمية دقيقة .

كانت النتيجة أننا اتهمنا البعض بالخلط بين ما كان يريده (افلاطون) ، وبين ما كان يريده (ارسطو) ، هذا اضافة الى ما ادعاه بعض المعلقين على فلسفتهما من انهم لم يكونوا من القائلين بحدوث العالم وهذا يكفي لاتهام هؤلاء بأحد امرين ، اما انهم يريدون تشويه الحقائق من خلال سدل ستار المادي عليها . واما انهم لم يعرفوا الحقيقة بسبب غلبة الاوهام واحتلال نار الشهوات في قلوبهم مما حال بينهم وبين ما يشهون .

نحن لا ندري كيف يكون (ارسطو) موحداً اذا كان لا يقول بحدوث العالم ، بل كيف يكون موحداً اذا كان الله ، عنده ، لا يعلم إلا ذاته ؟؟

نعم انه يقول ذلك ، لكن يجب ان نعلم ان مقوله (ارسطو) هذه ما هي إلا عبارة عن رمز حسي يحتاج الى نور عقلي يخرجها من دائرة الحسية الى معناه الحقيقي ، وفي الكتاب اشارات قد تكون صائبة برهانياً ، والله اعلم .

اننا لا ندعى التوفيق بين المقولات المتناقضة ، ولا ندعى القدرة على فهم الرموز والاسارات الفلسفية سواء اكان صاحبها اسلامياً او يونانيًّا ، كون هناك من قام بهذه المحاولة ، محاولة التوفيق ، وهو اقوى منا بدرجات ولم يوفق لذلك ، فهذا (ابونصر الفارابي) حاول ان يقرب بين هذه النظريات فأصاب في بعضها ، واتخطا في البعض الآخر ، لكن هناك اجماع عند فلاسفة المسلمين على ان افلاطون (ارسطو) كانوا على اتفاق تام في المبادئ ، وليس بينهما اي تناقض ، وما يثار من تناقض بينهما منشاء عوام الناس من دخلوا الفلسفة من ابوابها الحسية ، واقتصرت في فهمها على ادراكاتهم الوهمية .

لقد نفروا من مقوله (افلاطون) التي تقول: «إن العالم الحسي مشتق من العالم العقلي» ، وما هذا العالم إلا ظل لذلك ، ايضاً هذه المقوله رمز يحتاج الى تأويل والى براهين عقلية ليس بامكان كل احد الوصول اليها .

قال هؤلاء: إن المثالية الأفلاطونية كامنة في هذه المقوله ، والعلم الأفلاطوني لا يصلح لأهل الأرض ، كونه علماً مثاليًّا لا فائدة منه في اصلاح شأن الناس عقليًّا ، وادعوا بأن الواقعية هي وحدها التي تستجيب لطموحات العقليين

والتجريبيين الى ما هنالك من تعریفات لا طائل منها في فهم فلسفه هذین
الحكیمین .

والجدير قوله هنا ، هو ان هؤلاء عمدوا الى تأویل فلسفه (افلاطون) تأویلاً
مجراً عن كل تأثیرات الواقع ، ناسیبین اليه بعض الاوهام والخرافات وکان
(افلاطون) انساناً عادیاً لا تحتاج فلسفته الى کیبر عناء لفهمها ، علمًا بأن من ينظر بعيه
السلیمة الى كتاب (الأسفار الأربع) يجد ان هذا الفیلسوف یهتم كثيراً بفلسفه
(افلاطون) ویجهد نفسه ، بل یتألم في اثناء تأویله لمقولاته الإلهیة ، وخصوصاً في
مسالی حدوث العالم ، وقدم النفوس ، بل انه یتعجب من تأویلات المجازین
الذین نظروا بعین عوراء الى فلسفته ، وما من شك ان اهتمام هذا الفیلسوف الإلهی
بمقولات (افلاطون) خلق فينا روح البحث من جديد لفهم الهدف الافلاطوني
الكامن وراء المثال العقلي ، في وقت تتوالى علينا النصائح لأجل ان نتوجه الى
الكتابات العملیة والتخلی عن الفلسفه النظریة بحجة ان هذه الفلسفه لم تعد تجدي
فعلاً في مجتمعات الناس ، وانها سبب للفقیر والحرمان ، ومن كان قلبه حیاً يدرك
ان هذه المقولات خطيرة جداً ، اذ انها تهدد اعتقادات الناس وايمانهم وهنا نتساءل
فنقول : إن قوماً ماتخلوا عن الفلسفه والبرهان العقلي ، کيف یعبدون الله تعالى؟؟ .

إن هؤلاء المجازین ، لو كانوا من اهل البصیرة فعلًا لوجدوا المثال
الافلاطوني وراء حواس ارسطو ، إن لم يكن جوهرها!

إن الافکار الرئیسة التي عالجناها في هذه الفصول (الأولی) تحصر في
مسائل ثلاث : المسألة الأولى هي انا اعترضنا على من قال ان التحقق الوجودي
عند القدماء كان تتحققًا مثالياً ، وخاصة عند افلاطون ، حيث فهموا عنه انه يقول
بالعالم العقلي فقط وهذا يتنافي مع تحقيق الصورة للمادة ، على عكس ما ذهب
اليه (ارسطو) بقوله ان التتحقق لا يكون إلا للجزئی ، أو للمركب من اثنین . وهذه
المقوله لا تعنى ابداً الخلاف مع (افلاطون) ، باعتبار ان هذا الأخير لم یعتبر الصور
إلا بما هي عقل کلي ، وهي تتحقق هذا العالم ، وبمعزل عنها لا يكون هناك اي
اعتبار لهذا العالم الذي لا حقيقة له في ذاته . وهذا ما اشارت اليه الفلسفه
الإسلامية حينما اکدت على ان كل ما له وجود من نفسه لغيره لا يكون حقيقاً ،

على عكس من له وجود من نفسه ويقى ببقاء الله تعالى .

وما اختلف فيه القدماء هو اعتبار بعضهم للعقل ، واعتبار البعض الآخر للحسن ، وهذا الخلاف ينتهي حينما يتنهى الجميع الى الاعتراف بأن ما هو بالفعل سابق على ما هو بالقوة ، وبأن ما هو مستعد لا يمكن ان يكون علة لما هو مستعد له . فأفلاطون بعث العقل في الحسن فكان الجميع عقلاً ، وارسطو بعث الحسن في العقل ، فكان الأمر كذلك ايضاً ، اذ انه لا يمكن ان يكون ارسطو حسناً لدرجة تنتفي معها الفعلية الحقة للصور الإلهية في هذا الوجود . والذين ادعوا ان (افلاطون) ، و(ارسطو) هما على طرف نقيض ، هم ادعوا باطلأ بسبب وقوفهم تحت ضغوط جنود الوهم الذين يمنعونهم عن ان يقيموا حقاً، او ان يدفعوا باطلأ .

اما الاعتراض الثاني ، فهو على من ادعى بأن افلاطون هو من القائلين بأن الشيء يمكن ان يكون مادة وعديماً في آن واحد ، حيث بينما بالبرهان العقلي ان هذا الادعاء لا يصمد امام حكم العقل لما ذهب اليه المناطقة من ان المعدوم لا يمكن ان يكون علة للموجود ، والشيء اما ان يوجد واما ان لا يوجد ، فهو إن وجد كان شيئاً موجوداً ، وإن لم يوجد لم يكن شيئاً ومعدوماً باعتبار ان العدم ليس له تحصل الإبهام ، بينما المادة لها هذا التحصل ، اي تحصل الإبهام ، فكيف يمكن الشيء الواحد متحصلاً وغير متحصل في آن واحد؟؟ هذا تناقض .

اما الاعتراض الثالث ، فهو على الذين قالوا بأن (افلاطون) قال بالتناسخ ، وان النفوس الجزئية قديمة ، وقد اقمنا البرهان ايضاً على استحالة ان تكون النفوس قديمة وكاملة على نحو يفيد استقلالها عن البدن ، وما اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة ، كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والإستعدادات والإنفعالات والأزمنة والحركات .

فمراده من قدم النفوس ، كما يقول (الملا صدرا) : «قدم مبدعها ومنتسبها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا» هذا توجيه وجيه لكلام افلاطون إلا انه لا يتبناه ، بل رأيه ان النفس حادثة بحدوث البدن «جسمانية الحدوث والتصرف

روحانية البقاء والتعقل» ، وما ذهب اليه السيد الصدر (قده) في اعتراضه على عدم قدرة افلاطون على تفسير العلاقة بين المادة والروح ، ايضاً هو يدخل من باب توجيه للرأي وليس ترجيحاً ، باعتبار ان النظرية الاسلامية هي ايضاً اشارات الى قدم النفس بما يجعل لها كينونة سابقة على البدن (الست بربكم قالوا بلـ) من دون ان يفيد ذلك معنى التناصح ، او الاستقلالية للنفس ، وهو يتبنى ، أي السيد ، رأي (الملا صدرا) في أن المادة والروح ليسا شيئاً مستقلين متقابلين على ميعاد ، وما ذهبنا اليه نحن في قولنا ان النفس عند (افلاطون) ليست قديمة بالمعنى الذي ذكره (الشهيد الصدر) هو انه يجب التمييز بين عدم القدرة على تفسير العلاقة بينهما ، وبين النفس بما هي عقل كلي عند (افلاطون) ، فإذا سلمنا بقدم النفس بما هي كذلك ، لم يعد هناك ثمة اشكال في علاقة النفس بهذا البدن ، باعتبار ان رأي (الملا صدرا) قد لا يكون صحيحاً ايضاً . والله اعلم .

اما الفصل الثالث ، فهو يتضمن معنى الإبداع والتحقق وasicبة احدهما للأخر وضرورة ان يكون الإبداع سابقاً على التتحقق ، إذ ان الله تعالى هو لا يحقق شيئاً إلا بعد ان يقول له كن حيث بها كانت الأشياء ، وبها يكون فسادها ، فإذا وجد العالم لا بد ان يتحقق بتلك الصور الإلهية المحركة لهذه الأشياء نحو غايتها .

كما انه يتضمن الفرق بين الإبداع والتحقق من جهة ، وبين البرهان والعرفان من جهة أخرى ، حيث اشرنا الى ان البرهان يكون كافياً فيما لولم يكن محتاجاً الى برهان آخر ، لأن ذلك يقودنا الى ما لا نهاية له من البراهين . وهذه مسلمة اساسية في الفلسفة . وعندما يكون البرهان كافياً للتدليل على حقيقة ايمانية ما فهو لا يكون برهاناً فحسب وانما يكون عرفاناً متضمناً لتلك الحقيقة المبحوث عنها . وقد قال الإمام علي (ع) : إن البرهان المستقر في القلوب انتا هو عرفان حقيقي لا يشوه جهل بحقائق الأمور على خلاف تلك البراهين العواري الموجودة بين القلوب والصدر والتي تشوبها الشكوك والظنون .

كما أشرنا ايضاً الى ان الفلسفة ، بما فيها من براهين ، وسيلة وليس مطلوبة بذاتها ، وواجب الإستدلال العقلي هو ايصال القضايا الى العقول والقلوب ، والإنسان حينما يريد الإستدلال على شيء ما ، فلا بد من ان يكون متميزاً من حيث

سلوكه لأن لهذا السلوك اثر كبير على مستوى تثبيت هذا البرهان في القلب .

اما البراهين الحسية ، فهي لا تستطيع ان تصمد امام الاستدلال العقلي ، إلا اذا كانت وسيلة لثبت هذه البراهين في القلب ، هذا اذا كان العقل سالماً من علاقات الدنيا . وخارجاً من اسر الهوى اذا انه لا يستطيع ان يكون على صلة وثيقة بالقلب وهو على ما هو عليه من تعلق بالشهرة وغير ذلك مما يحيط القلب وكما يقول الشاعر الفارسي مولوي :

**خشبية هي قدم اصحاب الاستدلال
والقدم الخشبية هي في غاية العجز**

والمقصود من هذا كما يقول احد العرفاء : هو ان هذه القدم الخشبية تجعل الإنسان قادرأ على السير ، إلا انه لا يستطيع من خلالها فقط ادراك كنه الحقائق الإلهية ، فلا بد من حقائق الإيمان والتدرج في مراتبها وصولاً الى قوله تعالى : «اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» حيث ان الاستدلال العقلي هو مرتبة من مراتب هذه الحقائق التي اخرها الاستدلال على الله تعالى ، بذاته لذاته ، «شهدت له اعلام الوجود» .

من هنا يجب تثبيت الاستدلال في القلب حتى يكون له من الحيوية ما ينطلقه من الأثر الى ذات الوجود الى قوله (ع) «اللهي متى غبت حتى يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك» .

اما الفصل الرابع ، فهو يتضمن أربعة مباحث ، وفيه بيان معنى تحقيق الصور الإلهية لمواد هذا العالم ، وبيان كيفية عودة الأشياء الى الله تعالى وفناء الجميع عن نفسه وبقائه في الله تعالى . اضافة الى بحث تحقيق المعاني للكلمات ، ولقد اولينا هذا البحث اهتماماً خاصاً وتمني ان تكون في مستوى هذا البحث الذي له من المحن في التاريخ والبلاءات بقدر ما له من الإهمال في هذا الزمان .

قلنا في (الفصل الثالث) ان الإبداع لا بد ان يكون متقدماً على التحقق ، بحيث يقال : إن التتحقق يستلزم .

أولاً: ان يكون هذا العالم مبدعاً من لاشيء .

ثانياً : ان يكون هناك ملازمة بين المواد والصور .

ثالثاً: ان يكون لكل شيء وجودين ، وجود من نفسه لنفسه ، ووجود من نفسه لغيره .

هذه هي مستلزمات التحقق الوجودي ، اذ انه يستحيل ان يدرك الإنسان معنى وجوده اذا لم يكن محققاً بصورة الهيئة تميزه من حيث الجوهر عن غيره من المخلوقات ، ولهذا قال الحكماء: إن الشيء إنما هو بتصوراته لا بمادته ، لأنه لو كان بال المادة لكان امره مستيناً مع غيره ولا يكون بينه وبين من يشترك معه في هذه المادة اي فرق على الاطلاق ، فالإنسان بروحه وليس بمادته ، والسيف بحدته ، والسرير بهيئته ، وكذلك بقية الأشياء الأخرى ، حيث انه لكل شيء من الأشياء صورة تميزه عن غيره من الأشياء ، ولو كان الإنسان بالمادة ، كما اسلفنا ، ومادته ما هي إلا نتيجة لتفاعلات العناصر الأربع ، لكان مثل الحيوان ، والنبات ، وكل شيء في هذا العالم ، فكيف يمكن ان تميز هذا الإنسان ، فيما لو كان بمادته انساناً ، عن غيره من الحيوانات الأخرى؟؟ بالتأكيد لا قدرة لأحد حيثنة على تميزه عن غيره ، وكذلك لا قدرة لأحد ان يتميز الحيوانات الأخرى التي تشترك معه بالمادة عنه ، بل هذا الأحد نفسه الذي ندعى ان لا قدرة له على التمييز لا يكون له وجود ، فلأخلق ان لا يكون له قدرة على التمييز .

وكذلك الأمر فيما لو كان السيف بحديدته ، والسرير بخبيثته ، اذ لو كان السيف بحديدته ، فلما لا يكون السيف شيئاً آخر غير السيف ان يكون مثلاً إسفلياً ، او مطرقة ، او ما هو مشترك معه في الحديدية .

لذا يقال انه اذا انعدمت الحلة عن السيف لم يعد سيفاً ، واذا انعدمت الروح من الإنسان لم يعد انساناً ، وادا انعدمت الهيئة المخصوصة للسرير والكرسي لم يعد سريراً ولا كرسيّاً ، والكل يعود الى مادته: والمثال الحسي على ذلك هو ان الانسان حينما يموت ويدفن فهو يتحول الى تراب ولا يميز عن شيء فتختلط مادته بمادة الحيوان والنبات وكل شيء . هذا هو معنى ان يكون الشيء بتصوراته لا بمادته .

من هنا قلنا: إن التحقق الوجودي هو أن تكون هذه المادة مبدعة أو لا ثم تأخذ صورتها الحقيقة التي تميز كل شيء عن بقية الأشياء وأن الصورة التي تتحقق هذا الإنسان وتجعله شيئاً متعيناً ، هي صورة انسان سواء دخلت المادة أم لم تدخل ، باعتبار ان البدن او المادة هي التي تقوم بهذه الصورة ، وليس الصورة هي التي تقوم بالمادة فيما لو كان لهذه المادة حقيقة ما بعدما اشار الحكماء الى ان للمادة قوة الحقيقة وليس الحقيقة. يقول (الملا صدرا): ... حتى ولو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكان تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلاً إلا قوة الحقيقة ، وقوة الحقيقة من حيث أنها قوة الحقيقة ليست حقيقة ، فالعالم بالصورة العالمية لا بمادتها ، والسرير سرير بهيته المخصوصة لا بخشيبيه ، والإنسان انسان بنفسه المدببة لا بيده ، والموجود موجود بوجوهه لا بماهيته ، فصورة العالم لو كانت مجردة لكان عالماً والهيئة السريرية لو تحفقت بلا خشب لكان سريراً وكذلك نفس الإنسان حين انقطعها عن علاقة البدن انسان ، والوجود مجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا: إن الإنسان اذا احاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالماً معقولاً ماضياً للعالم الموجود. [را: الأسفار الأربع: ج ٢ ، ص ٣٤].

إن ما نور به وجودنا هذا الرجل الإلهي يكفي للدلالة القاطعة بأن الشيء اذا كان بمادته فذلك معناه انه ليس شيئاً اصلاً ، ولا يكون له اي صورة أخرى فضلاً عن انعدام صورته في الدنيا ، ويمكن ان نضيف الى ذلك انه على قدر ما اعطت الفلسفة الدهرية (المادية) المادة من الحقيقة ، اعطي (الملا صدرا) الصورة من الحقيقة مما يجعله على طرفي نقيس مع الماديين ولا يلتقي معهم في شيء اطلاقاً.

إن التحقق الوجودي (الصور) لا حقيقة له إلا بتلك الصور الإلهية التي اعطت الأشياء ، وخاصة الإنسان ، معنى الكونية ، ومن دون هذه الصور لا مبادىء ولا غaiيات ، اذا ان الغaiيات لا تكون على نحو المباديء إلا بها . إن الشيء لو كان بمادته لما عرفت الأشياء بأسمائها ، ولا لزالت الأسماء معانيها ، والله أبا إلا ان يلزم كل اسم معناه وإن يكون لكل شيء حقيقته الأخرى . هذا هو معنى التتحقق

الوجودي لأشياء المقابل للعدمية (للمادة) التي تنتفي معها معال الأشياء حيث لا حقيقة لها حتى تكون شيئاً .

وفي جواب على سؤال ما اذا كان البدن الآخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنيوي ام لا ، قال (الملا صدرا): «نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة ، و تمام كل شيء بصورته لا بعاته ، الا ترى ان البدن الشخصي للإنسان في هذا العالم باقٍ من اول عمره الى آخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لأنها ابداً في التحول والانتقال والتبدل والزوال ، بل من حيث صورته النفسية التي بها تحفظ هويته وجوده وشخصه ، وكذا الكلام في كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والأشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة ، فالعبرة في حشر بدن الإنسان بقاوة بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين ، فكما ان جهة الوحدة والشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء والآلات هي النفس ... فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنيوي والبدن الآخروي هي النفس». [را: الأسفار الأربع: ج ٩ ، ص ٣٢].

اذن التحقق الوجودي لأشياء هذا العالم لا يكون إلا بتلك الصورة التي يمنحها الله تعالى لها ، باعتبار ان الحقيقة هي الصورة سواء في المبدأ او في المنهى . اذ يستحيل ان يكون الشيء غير صورته ، وحيث تحل هذه الصورة تحل الحقيقة ، وهي التي تعطي هذه المادة شيئاً من الفعلية، باعتبار ان المادة ليست شراؤ من كل الوجوه وإن كانت معدومة ، وبما انها كذلك فهي ليست دليلاً على معاني وجود الأشياء ، ولا على حقيقتها لجهة ما هي عليه هذه المادة من فقر ونقص لا يجعل جاعل . فقولنا: إن الله تعالى هو المتحقق في وجوده والوحيته ، قول يتضمن معنى الحق والخير والكمال المطلق والبراءة من كافة وجوه النقص والإمكان خلافاً لهذه المادة التي يجب ان تنسكب جميع النقائص إليها لعدم قدرتها على تحمل صور الكمال والحقيقة الى ما لا نهاية . وكما قال الحكماء: «فلا زالت الأشخاص العلوية معدة والعقول الفعالة فياضة بلا بخل وتفتير ، ولا فتور وتقصير على كل جليل وحغير ، ولو كان للذرء والبقاء استعداد قبول صورة اشرف الانواع ، لفاض

عليها بلا تراخ وامتناع . . . وكيف يغضن بالشيء التزر البسيط من الذي سيان عنده القليل والكثير . . . [را: مفاتيح الغيب ، ص ٢٨٨ . (الملا صدرا)] .

انه تعالى من الأشياء وجودها يجعل لها حقيقة باقية بيقائه تعالى حيث منحها الخير والكمال والحركة حتى تستكمل نفسها ، وتم عملية حشرها الى الله تعالى .

كما ان هذه الصور التي منحها الله للأشياء لا بد ان تبقى من حيث وجودها الحقيقي : ويستحيل عليها الفناء لما هي عليه من فعلية وحقيقة ، واذا كانت الصورة مميزة بذلك . فكيف لا تكون متقدمة ذاتاً على موضوعها المستعد لقبولها؟

إن الذين قالوا بتقدم الهيولات الظلمانية على الفعليات الحقيقة . هم نظروا بالأبصار الحسية الى هذه الأعلام الوجودية ، فلم يصروا إلا انعكاسات حسية ، واصبحت هيولانية حالت بينهم وبين الفعل الحقي فخسروا في الدنيا والآخرة ، وحشروا الى جهنم وفداً .

اما في بحث تحقيق المعاني للألفاظ ، فقد بينما حقيقة الملازمة بين المعنى واللفظ تشبيهاً بالملازمة بين المواد والصور بحيث تكون المعاني هي المحقيقة للألفاظ والجاعلة منها شيئاً معيناً تماماً كما هو الحال بالنسبة لجميع الأشياء التي لصورها وجودان وجود حقيقي ، وجود نسي لا يعتبر إلا من حيث علاقته بموضوعه المعدل له .

ويمكن القول ايضاً ، برأينا ، ان المعنى هو الأقرب في درجة المعلومية الى الله تعالى لما له من وجود حقيقي يمتاز به عن سواه ، ومثلكم ان هناك صوراً لا علم لنا بها كذلك هناك معانٍ هيبة لا نعلمها إلا من حيث تعلقاتها بالأشياء المادية التي لا حقيقة لها بحسب ذاتها . وما قولنا ان الألفاظ هي هيولات تلك المعاني الا اشارة حسية نروم التدليل من خلالها على حقيقة الملازمة الذاتية القائمة فعلاً بين المعنى واللفظ لما للأول من تصور بذاته ، ولما للثاني من فقر ونقص يحتاج تصوره الى تصور المعنى .

قال الفخر الرازى : « اذا قلنا : كلام الله قديم ، لم نعن به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات ، اذا قلنا : كلام الله معجزة للنبي

محمد (ص) ، عنيا به هذه المحرف ، وهذه الأصوات التي هي حادثة ، فإن القديم كان موجوداً قبل النبي (ص) ، فكيف يكون معجزة... [را: تفسير القرآن ، ج ١ ، ص ٣١] .

وقال الأشاعرة: إن معنى كون الله تعالى مكلماً ، هو ان كلامه صفة قائمة بذاته ، وهذه الصفة مغایرة للعلم والارادة وسواهما من صفاته ، وان هذا المعنى صفة نفسية قائمة بذاتها ، تدل عليه العبارات والألفاظ ، ويسمونه بالكلام النفسي ، وإن هذا المعنى القائم بالذات معنى واحد... .

وقال الامامية والمعتزلة: إن كلامه ليس بقديم ، وإنما هو حادث ، خلقه الله تعالى في اجسام ، كما خلق الكلام في الشجرة حين خاطب موسى عليه السلام... : واصفوا الى ذلك انه لا يعقل ان يكون معنى واحداً ، ليس له اي صفة من صفات الكلام... .

اذن هناك اتفاق عام بين المسلمين على ان الله تعالى متكلم ، وبه ورد القرآن العزيز: «وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا» النساء / ١٦٤ ، لكن الخلافات هي في الاعتبارات المتعددة ، وقد ذكرنا في الكتاب بعض من التناقضات التي حكمت أفكار بعض المسلمين الذين حاروا في طريقة معرفة ما اذا كان القرآن قدرياً أم مخلوقاً .

ويقول الخواجة الطوسي: «انا بینا ان مصدرها ليس إلا ذاته ، وانه لا قديم سواه ، فإن ساعدونا في المعنى فلا منازعة في اللفظ» ، [را: الفصول النصرية ، شرح عبد الله نعمة ، ص ٨٩] .

إن المعنى القرآني كان قبل الخلق ، وهو مع الخلق ، وسيكون بعد الخلق حيث انه يتميز بوجود حقيقي باق ببقاء الله تعالى .

كما انا شبهنا اللفظ والمعنى في القرآن بالروح في الإنسان ، وبما انه لا انسان بلا روح فكذلك لا لفظ بلا معنى والعكس صحيح ، باعتبار ان المعاني حقيقة سواء تجردت ام لم تتجدد ، والالفاظ لا حقيقة لها ، وانما لها قوة الحقيقة ، وقوة الحقيقة ليست حقيقة، بذلك يمكن ان تنتفي المنازعه في الالفاظ

برأينا ، اذا انه قد يفهم من كلامنا اننا نقول بقدم المعانى وهذا ليس صحيحاً لاما افداه من ان الوجود الحقيقى للمعنى لا بد ان يبقى على خلاف الالفاظ ، وقد تقرر في علم الأصول «انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ ، وإلا لزم عدم تناهى الالفاظ». فالمعانى ليست منتهية من حيث جهتها الأصلية باعتبار اسبقيتها الذاتية ، بينما الالفاظ متناهية من حيث جهتها الأصلية لأنها انما تحصل بالمعانى وتتحدد بها وتتحدد بتحددتها ، وتتعدد بتحددتها من دون ان يلزم من ذلك قدم شيء من الالفاظ . يقول (الملا صدرا): «اعلم ان الله لما شرع في الإبداع ، وخلق حقائق الأنواع ، كان عنده علوم جمة من غير محال ، وكلمات كثيرة من غير آلة ولسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف وأوراق ، لأنها قبل وجود الأنفس والأفاق ، فخاطب بخطاب كن ، لمن لم يكن ، فأوجد اول ما اوجد حروفاً عقلية ، وكلمات ابداعية قائمة بذواتها من غير مادة وموضوع . . .» [را: مفاتيح الغيب ، ص ٣٠].

وهذا اذا كان يدل على شيء ، فإنه يدل على ما تتميز به هذه الحروف الفعلية من وجود حقيقى ، وليس في هذا ما يشير الى قدم شيء اطلاقاً ، اذ ان صورة الكلام لا بد ان يكون لها اسبقية ذاتية وقيمة ابداعية حتى يصح القول ان لها وجوداً حقيقة ، وقدرة على تحقيق الالفاظ في عالم الوجود والأنفس بحيث يقال: إن نصاً لغويًا ما لا يقوم بلا معنى ، مثل الهيولى فلا قوام لها ولا تحصل إلا بصورة مقدارية التي هي روحها ، او قل إن شئت: هذه الآيات انما تصورت وتحققت في مواد عالم الخلق ، والهدف من تحقيقها هذا هو جعل الإنسان قادراً على الإنقال من المحسوس الى المعقول ، ومن الجزئي الى الكلي ، ومن الشهادة الى الغيب باعتبار انها اذا لم تتحقق لا يمكن للإنسان أن يطالع هذه الآيات المنبثة في الأفاق والأنفس التي كما قال (الملا صدرا) هي قبل الأنفس والأفاق ، والأمر شبيه بحال الإنسان الذي لا يستطيع ان يطالع حقيقة شيء ، او ان يباشر عمل شيء إلا بعد ان يتحقق بالروح الإلهي المسلط للأنوار الملكوتية على آيات عالم الملك .

هذا هو معنى ان يكون القرآن مخلوقاً ، وهذا هو رأينا ، بشأن المنازعة القائمة حول اللفظ الذي ذهب البعض الى القول: إن القرآن بحروفه ومعانيه قديم . . .

والسلمون امام امرین ، إما ان يقولوا بأن القرآن من حيث المعنى قديم بما هو معنى كلي من دون ان يعني ذلك تسمية الشيء باسم سببه ، وإما ان يقولوا بأنه جسماني الحدوث بجملته يقى في حركته الجوهرية باعتباره نوراً لها تختلف مراتبه وله حقيقة واحدة ، اي ان له حقيقة واحدة ولا اختلاف بين مراتبه إلا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص ، كون حقيقته واحدة ، حيث ان كلام الله نور بعشه الله تعالى ل لتحقيق هذا الإنسان وغيره من الموجودات ، اذ ان لكل شيء كلاماً خاصاً به ويختلف تسبيح الأشياء بحمد الله تعالى باختلاف هذه الموجودات وعلى قدر ما لها من التتحقق في الوجود ، ومن الوجود الحقيقي ، وعلى هذا الأساس يمكن ان نفهم معنى الكلمة كن الإبداعية القائمة بذاتها والتي لا غاية لها سوى (كن) وكلمة كن التكوبية التي هي الكلمة الوسطى ، وكلمة كن التشريعية التي وجدت لتحقيق هذا الإنسان روحياً ، وهذه الكلمات الإبداعية جميعها شبيهة باختلاف النور الذي له من التقدم والتأخر والنقص والكمال ما يجعله مختلفاً بين نور قاهر ، ونور مدبّر ، ونور يسميه العرفاء بالنور الأبهر الذي لكلمة كن الإبداعية نصيباً منه . ولهذا قال العرفاء : «ان كل حرف من كلام الله تعالى في اللوح اعظم من جبل قاف ، وان الملائكة لو اجتمعوا على الحرف الواحد ان يحملوه لما طاقوه» ..

نعم انهم لا يستطيعون ذلك ، لما لهذا الحرف من وجود حقيقي تتحقق به السموات السبع والأرضون السبع ، ولما له من نورية تعمي ابصار الضعفاء الذين لم يسمعوا كلام الله تعالى ولم يتحققوا انفسهم به .

يقول (الملا صدرا) : «وبالجملة إن للقرآن درجات ومنازل كما ان للإنسان مراتب ومقامات ، وادنى مراتب القرآن كأدنى مراتب الإنسان وهو ما في الجلد والغلاف ، كما ان ادنى الدرجات للإنسان هو ما في الإهاب والبشرة ، ولكل درجة منه لها حملة يحفظونه ويكتبونه ، ولا يمسونه إلا بعد ظهارتهم عن حدثهم او حدوثهم وتقدسهم عن علائق مكانهم او إمكانهم ، والقشر من الإنسان لا ينال إلا سواد القرآن وصورته المحسوسة ولكن الإنسان القشرى من الظاهرة لا يدرك إلا المعانى القشرية .

واما روح القرآن ولبه وسره لا يدركه إلا اولوا الالباب ، ولا ينالوه بالعلوم

المكتسبة من التعلم ولتفكير ، بل بالعلوم اللدنية . . . ، [را: مفاتيح الغيب ، ص ٤١] .

هنا نقول : انه اذا اشرقت نفس الإنسان بنور ربه وتعقلت معنى وروحية كلمة (كن) ، واذا تهدبت هذه النفس بالفضائل العلمية والعملية ، وتزكى وتطهرت عن رحس الحدث والحدوث ، ولم يكن هناك اي شيء يصرفها عن تعقل ذاتها ، او يمنعها عن التقى المكان والإمكان ، فإن كل ذلك يجعلها قادرة على تلقي المعارف الإلهية ، والعلوم اللدنية بجوهر عقلي من حيز عالم الأمر ، ليس بمتخيز في جسم ولا منتصور داخل في حس او وهم او غير ذلك مما هو منقسم ومتخيز في مكان وزمان وكيف وكم ، فالنفس الإنسانية اذا وصلت الى هذه الدرجة من الكمال تصبح روحأ صرفا ، بل تصبح حرفا من حروف القرآن الذي عجزت عن حمله ملائكة السماء . وبهذا المعنى قالوا ان عليا (ع) هو القرآن الناطق ، وبهذا المعنى نفهم كلام الصادق (ع) «ان الأنبياء والأوصياء هم قبل الخلق ، ومع الخلق ، وبعد الخلق» . وبهذا المعنى نفسه نفهم كلام الرسول (ص) «كنت نبياً وأدم بين الطين والماء» ، قوله (ص) «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبى مرسلا» الى ما هنالك من احاديث قدسية ونبوية تفيد قدم المعنى لكل شيء اراد الله تعالى تحقيقه بروح منه .

اما الإنسان الذي بطل استعداده الملكي ، واستبدلت به الشهوات وجند الوهم قاطبة ، فإن هذا الإنسان ليس له إلا الغلاف من القرآن . وهو لا يرى في الكلام إلا سواداً مصدره نفسه السوداء التي تراكم عليها غبار الهيئة الظلمانية حيث هي اقرب الى العدمية منها الى الحسية والوهمية ، لذا فإن الإنسان اذا مسخ غادرت نفسه الناطقة ، واستبدلت به الحيوانية وامتنع عليه تلقي تلك المعارف من عالم الأمر مما يتنهى به الأمر الى ان يصبح حيواناً ليس له إلا الغريرة والشهوة والصور الحسية التي يستوي فيها مع بقية الحيوانات التي لا قدرة لها على التعلّم عن الحدث والحدوث .

وبهذا المعنى نفهم قول الأحياء من أهل السماء : «كم من قارئ للقرآن والقرآن يلعن» ، «وكم من صائم وقائم ليس له من صيامه وقيامه إلا النصب والجوع

والعطش» الى ما هنالك من احاديث تخرج الإنسان عن كونه انساناً وتدخله تحت فصيلة حيوانية تناسبه في اخلاقه وسوء حاله .

وبالجملة نقول انه لا بد من ان ننهي كلامنا عن تحقيق المعانى للألفاظ بكلام للعرفانين فيه دلالة على ما للقرآن من مقام في مستوى الإنسان الذي تجرد عن الكونين ويلوغه الى قاب قوسين حيث اصبح القرآن هو وهو القرآن : يقول (الملا صدرا) : «ولا شك أن كلام الله من حيث هو كلامه ، قبل نزوله الى عالم الأمر وهو اللوح المحفوظ ، وقبل نزوله الى عالم السماء ، (سماء الدنيا) وهو لوح المحرو والإثبات وعالم الخلق (الحادث) والتقدير ، له مرتبة فوق هذه المراتب ، لا يدركه احد من الأنبياء إلا في مقام الوحيدة ، وتجاوزه عن العالمين (البسيط والمركب) . والله اعلم بحقائق الأمور . . . » [را: مفاتيح الغيب ، ص ٤٠] .

إن الذي يلفت النظر ويسترعى الانتباه هو ما ادعاه (علي سامي النشار) في كتابه (نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام) حيث يقول: انتي انكر كل الإنكار فكرة (محمود قاسم) الرئيسية . وهي ان المذهب المعتزلي من ناحية ، والمذهب الشذى من ناحية ثانية ، اقرب عقلاً الى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة . انتي ارى ان الأشعرية هي آخر ما وصل اليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة ، المعبر عنها في أصالة وقوفه . وإن ما بقى للمسلمين بعد في الحياة ، وهو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطوره خلال العصور ، . . . ونحن في اشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي . . . لقد اطمأن المسلمين من قبل في بواديهم ، كما اطمأنوا من قبل في حواضرهم ، الى المذهب الأشعري وتخلصوا من شوائب العقل البحث . . . » [را: ج ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، المقدمة ، ص ٢٥] .

نحن لا يسعنا ، على الرغم مما يتميز به الباحث من قدرة على البحث العلمي ، إلا ان نتهمه بالذاتية والتطرف ، كون مقولته الأنفة الذكر لا يصح ان تكون مرتجلة ارتجالاً وانما هي تحتاج الى بحث علمي عميق ودقيق في مجمل نظريات الفرق الإسلامية عامة حتى يصح اطلاق مثل هذه الإدعاءات التي تكشف عن مدى اعجاب الباحث بالمذهب الأشعري اعجاباً يكاد يكون مجرد فكرة لا أصل لها في العقل ، وهي لا يمكن ن تبرر إلا عاطفياً او سياسياً ، باعتبار ان الابحاث

العلمية سواء كانت الإسلامية أو الأجنبية لم تقم أي اعتبار لمجمل مقولات المذهب الأشعري .

ان ما ادعاه الباحث العتيد يحتاج ، من دون مبالغة ، الى مجلدات كيما يستطيع البرهنة على حقيقة ما يدعي ، بل إن كتابه المذكور لا يمكن ان يكفي للبرهنة على ما ذهب اليه من ادعاء بأن المذهب هو آخر ما وصل اليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والستة .

كما انا نسأل في ظل هذا الإرتجال الفكري ، وفي ظل هذا التعصب لمذهب من مذاهب المسلمين ، كيف تنسى لهذا الباحث ان ينفي تطور الأفكار عند غير الأشاعرة ، والعقل الأشعري نفسه يعترف بعدم اعتباره للعقل النظري الذي هو اساس جميع المقولات الفكرية ٩٤

لا شك ان المذهب الأشعري ينفي امكانية ان يكون هناك اي تأثير للقضايا العقلية والمنطقية في تطور الفكر الإسلامي ، حيث اعتبر هذه القضايا تحجراً عقلياً يفسد على المسلمين آراءهم ويعنهم من ان يكونوا مؤمنين برسالة ربهم ، ويدعوا الى الخروج على هذا التحجر العقلي المعتزلي باعتبار ان هذا العمل العقلي ، عند المعتزلة ، كان حاجة مؤقتة من حاجات المجتمع الإسلامي ، ولا يمثل الإسلام تمثيلاً كاملاً ، ولا حاجة له اليوم بعد ان اطمأن المسلمين الى المذهب الأشعري في بواديهم وحواضرهم .

يقول (كوربان) : «لم يوجه (الأشعري) جل اهتمامه . . . نحو القضايا العقلية بقدر ما كان يوجه اهتمامه نحو القضايا الدينية والروحية ، فقد كان جل همه ان يعطي معنى للإيمان بالله . . . وسواء كان الجهد الذي بذله (الأشعري) ناجحاً أو فاشلاً ، (نظراً لغياب الأدلة الميتافيزيقية الكافية في بنائه الفلسفية) ، فإن ما كان يرمي اليه الأشعري . . . هو اقامة الدليل على تلازم قدم القرآن وحدوثه؛ ذلك التلازم الخفي العجيب بين الخلود والفناء». [را: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٨٧]

كما انا نسأل ثانية وثالثة هل إن آخر ما وصل اليه العقل الناطق باسم القرآن

والسنة هو ان الصفات الإلهية لا هي الله ولا هي غيره؟؟؟
ام ان رؤية الله واجبة يوم القيمة؟ ام ان القرآن مخلوق وقديم في آن (بلا
كيف) ، او ان نؤمن بأن الله يداً ووجهاً ولكن دون ان نسأل عن كيفية ذلك؟؟؟
يقول (كوربان): «إن هذا ما يفسّر لنا جملة المشهورة (بلا كيف) حيث يؤكّد
الإيمان تخليه عن العقل ، فإذا كان المعتزلة قد تحولوا الى الكلام عن التأويل
والمعاني المجازية ، فإن فضل الأشعري كان في وضعه العقل والإيمان وجهاً لوجه
بلا توسط . . .» [را: ص ١٨٥] .

نحن لا ندرى ماذا سيكون رأي (المدعى) فيما لو تنسى له الإطلاع على
العقل الإسلامي عند (الملا صدرا) . وهنا نسأل هل يحق (للشيعة) مثلاً ان يدعوا
بأن آخر ما وصل اليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة ، هو المذهب
الفلسفي (للملا صدرا) او غيره من فقهاء المسلمين؟؟؟

بالطبع لا!

لان العقل في تطور مستمر ومقولاتة تعزز برهانياً يوماً بعد يوم ، ومقولة (بلا
كيف) ليست من العقل في شيء ، بعدما عرفنا ان العقل ذكر في القرآن ما يقارب
السبعين مرة .

والحق يقال: إن التعصب لمذهب من المذاهب بمعزل عن الموضوعية
والبحث العلمي يحول بنا دون الوصول الى اليقين والحقيقة .

يقول العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين : «السنة الشيعية تختلف في
وسيلة وصولها الى المسلمين عن السنة السنية . والباحث او الفقيه السنّي يرتكز في بحثه
الفكري او الفقهي الى سنته هو ، ولا يعني بالسنة المعروفة عن اهل البيت اطلاقاً ،
والفقيه الشيعي ايضاً . مما متماثلان في موقف رفض الآخر رفض السنة الآخرة ،
الشك فيها على الأقل ، وربما رميها بالكذب والوضع ، وان رسول الله (ص) لم
يقلها . لماذا؟ هذا في رأيي يعكس موقفاً موروثاً من الشقاق السياسي ، وليس
مرتكزاً على الموضوعية العلمية ، وايضاً يرتكز على درجة سعة وضيق وانفتاح
واغلاق ذهن الفقيه الشيعي او الفقيه السنّي . . .» [را: مجلة الغدير ، تصدر عن

المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ، كلمة القاها سماحته في المؤتمر الذي عقده المستشارية الثقافية في دمشق تحت عنوان (الإمام جعفر الصادق ع) : فكر ، فقه ، رؤية . ص ٢٧١ ، عدد ١٧ ، [١٨، ٢٧].

اذن المشكلة تكمن في انعدام البحث العلمي الدقيق ، وفي انعدام الموضوعية عند اغلب الباحثة المسلمين وغيرهم .

إن العقل الإسلامي ، من وجهة نظرنا ، الناطق باسم القرآن والسنة ، هو العقل الذي يقوم على الإيمان بالله ، هو العقل الذي يعرف به الرحمن ، وتكسب به الجنان انطلاقاً من أدلة ميتافيزيقية تعزز هذا الإيمان بالله تعالى ، وقد علمت أن البيان الفلسفي عند الأشعري يفتقر إلى مثل هذه الأدلة : فكيف يكون الناطق الوحيد ، والمعبر الوحيد عن القرآن والسنة؟؟؟

وعلمون أيضاً ، ان آخر ما وصل اليه العقل الإسلامي ، هو ان اكثـر العلوم المقلية شرعية ، واكثـر العـلوم الشرعـية عـقلـية ، وـعلى اـسـاس هـذـه القـاعـدة يمكن ان يجتـهدـ المـسـلـمـون ، وـانـ يـقـدـمـوا حلـولاً لـبعـضـ القـضـاياـ العـقـلـيةـ . وكـذـلـكـ لاـ يـمـكـنـ الفـصـلـ بـيـنـ العـقـلـ النـظـريـ وـالـعـقـلـ الـعـمـليـ فـيـ الإـسـلـامـ ، حيثـ انـ اللهـ تـعـالـىـ قـرـنـ بـيـنـهـمـ وـجـعـلـهـمـ الـوـسـيـلـةـ الـوـحـيـدـةـ الـلـوـصـوـلـ إـلـىـ جـتـهـ ، كـمـاـ فيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ : « يـاـ اـيـهـاـ الـذـينـ آـمـنـواـ وـعـلـمـوـاـ الصـالـحـاتـ ». .

ومضمون هذه الآية يشير إلى ان المؤمنين هم المعتبرون للعقل النظري . والمحصلون للقضايا العقلية البرهانية ، وإلى ان العاملين للصالحات هم الذين يعملون بما علموا حتى لا تكون علومهم النظرية مردودة عليهم بمقتضى الحديث الشريف الذي يقول : «إن العلم يهتف بالعمل فإن اجابه وإن ارتحل عنه» .

نحن نتعجب من هذا الباحث كيف سمحت له ذاتيه بأن يدعي ذلك وهو يعلم ان المذهب الأشعري قد جعل الإيمان والعقل وجهاً لوجه بلا توسط ، وهل ان معنى الإيمان غير العقل البرهاني ، او كما ينقل (علي زيمور) عن (أوغسطينوس) قوله : «ان الإيمان هو القبول العقلي للحقائق الإيمانية التي اتى بها الرسل والأنباء». [را: أوغسطينوس ، علي زيمور ، دار اقرأ ، ط ١ ، ١٩٨٣ ، ص ١٤٤].

وأخيراً نحن نسأل : هل ان العقل الإسلامي حقيقة هو الذي يعتبر الآيات والأحاديث التي هي من باب المجاز والإستعارة ، حقيقة صادقة و يجب ان تفهم وتفسر على نحو ما يدل عليه ظاهرها ؟

ان المطلوب هو الخروج من كهف (البلا كيف) الى رحاب (الكيف) حتى يصح ان يكون العقل عقلاً ، والإيمان ايماناً ، والحقيقة حقيقة صادقة في كل زمان ومكان .

كما ان المطلوب ايضاً هو اثبات ما يرومـه الباحث من خلال البحث العلمي والموضوعية ، هذا اذا كان يريد للبحث ان يكون مقبولاً في مجتمعات المسلمين ، وكم من عملاق في البحث منعه تعصبه وتطرفه من ان يكون مقبولاً في واقعه ، في مجتمعه ، بل عند نفسه ؟

اما في الفصل الخامس ، فقد اشرنا فيه الى معنى ان يحشر الناس الى الإمام المهدي (ع) حشراً صورياً بربخياً ، حشراً له من الحقيقة بقدر ما له من المعرفة على خلاف الحشر الذي تم لفرعون نتيجة لاستخفافه بقومه واستعباده لهم لما كان عليه هذا الحشر من مادية وحيوانية وجهل بحقائق الأمور ، وكان ما كان من غرق فرعون ومن معه بعد ان ثبتت الحجة عليهم . وقد قدمنا لذلك بالحديث عن طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وعن اثر الحقائق الإيمانية المختلفة المراتب في واقع الإنسان سواء اكان مطيناً ام عاصياً ، اذ ان الإنسان لا يستطيع ان يتجرأ على الله تعالى وإن كان يتورّم بأنه قادر على ذلك لما جاء في الحديث الشريف «إن الله مطاع في سلطانه» ولا يستطيع احد له خلافاً ولا عليه تمرداً .

اما الفصل السادس ، فهو تضمن معنى التواصل الوجودي باعتباره نتيجة للتحقق الوجودي ، اذ انه يستحيل ان يكون شيئاً ما غير متحقق الوجود ، ويكون متواصلاً ، وإن شئت فقل هو فرع التتحقق الوجودي لجهة ما هو عليه من اعتبار روحي خاص بشهادة قوله تعالى : «ولقد وصلنا لهم القول» احياء لهم لعلمهم يعتبرون ، بحيث يكون معنى وصل الحوادث لهم احداً لمفهوم الاعتبار عندهم في الزمان الذي يعيشونه ، هذا هو المعنى القريب للتواصل ، اما المعنى بعيد ، فهو تواصلهم خارج حدود الزمان والمكان .

فإذا كان معنى الاحسان الى الأقربين يفيد معنى التواصيل المحدود بحدود العمل الدنيوي بما فيه من خير ، فإن احسان الإنسان الى نفسه يقتضي ان يكون على علم بتلك الإياتات الوجودية التي معرفتها هي اصل احسان الإنسان الى الأقرباء من ذوي القرابة والاصهار ، واذا اردنا ان نجعل من ذلك سؤالاً فنقول : انه متى كان بامكان الإنسان ان يتواصل مع الآخرين وهو يعيش حالة التصارم الذاتي الذي يكون منشؤه في اغلب الأحيان حب الدنيا وما فيها من شهوات وملذات .. والحديث ذو شجون؟؟

اما الفصل السابع ، فهو يتضمن حقيقة الحشر الحيواني ، او المسمى الحيواني لانسان مات قلبه من دون لزوم التناسخ الذي يفرضي الى تبدل في الانواع ، وقد ذكرنا جملة من الأقوال لبعض العرفاء تشير الى هذا المعنى ، وما اردناه في هذا الفصل لا يتعدى ما ذكره العرفاء في باب المسمى الذي دلت الروايات على انه حقيقة داخلة في الأمر التكוני اتفاذا لأمر الهي ما في مخلوقاته ، وما استقر عليه رأيهم في ان المسمى يعطي صورة اخرورية لانسان بطل استعداده الملكي لا يفيد انتفاء الصورة الحيوانية عن انسان مات قلبه في الدنيا ، بدليل ما روی عن الرسول (ص) : (أنه رأى قوماً من بنى امية يرقون منبره وينزون عليه نزو القرود فقال هو حظهم من الدنيا يعطونه باسلامهم ...) [را: تفسير الصافي ، للفيض الكاشاني . مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ج ٣ ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

هذه الرؤية لصورتهم الحقيقية ليست صورة اخرورية فقط ، وإنما هي صورة دنيوية ايضاً ، إلا ان اعمى القلب لا يرى هذه الصورة لأنها ليست حسية مدركة بالأبصار ، وإنما هي حقيقة مدركة بالبصائر ، وهي لا تظهر لكل الناس لأسباب عديدة منها سيطرة الشهوة على العقل ، وامتناع النفس عن تعقل ذاتها ، الى ما هنالك من اسباب تحول دون رؤية هؤلاء على صورتهم الحقيقية الذين لا يفاجئون في رؤيتها غداً من دون ان يزول سinx الإنسانية نهائياً عنهم لأنهم سيحاسبون على ما كسبت ايديهم . وكما قال احد العرفاء : «إذا قامت القيمة وبعث من في القبور وحصل ما في الصدور يحشر الإنسان انواعاً كثيرة متخالفة ، منه ملك عقلي ومنه شيطان او سبع او بهيمة ، فالإنسان من حيث ظاهره

ووجوده الطبيعي نوع واحد ومن حيث باطنه انواع كثيرة .
[را: شرح الأصول ، للملأ صدرا ، ص ٤٢٨].

اذن ليس كل انسان قادر على ان يعرف تلك الهيئة الظلمانية الباطنية لانسان مات قلبه في الدنيا ، إلا ان كل انسان يعرف صورته الإنسانية وما هي عليه من مادية ، والعبرة ليست في ان الجميع يتساون في الصورة الظاهرة ابداً ، وانما هي في تلك الصورة الباطنة المتوجة التي تجعل من الإنسان سبعاً ضارياً يفترس من حوله ، والله اعلم بحقائق الأمور .

اللهم انا نسألك تحققاً في الوجود ، وتواصلاً مع الاسباب حتى تكون من الفائزين برحمتك ، ومن العارفين بحقيقة امرك ، بل انا نسألك ان تجعل لنا لسان صدق في الآخرين ، ومن ورثة جنات النعيم انك أنت ارحم الراحمين ، والحمد لله رب العالمين .

فرح محمد موسى

بيروت في

٨ - ذو القعدة - ١٤١٢ هـ

١٩٩٢/٥/١٠

الفصل الأول

التحقق الوجودي عند القدماء أو اعمومات في الفلسفة النظرية القديمة

تمهيد

- التتحقق الوجودي عند افلاطون
- التتحقق الوجودي عند أرسطو
- مقارنة بين افلاطون وارسطو

تمهيد:

لقد اجمع الفلاسفة القدامى منهم والمحدثين على ان الله تعالى هو المتحقق في وجوده والوهبيه منذ الأزل ، واته الخالق لهذا (الكل) والمدير له ، كما انهم اجمعوا على ان الله تعالى قد حقق هذا العالم بصور الهيبة مجرد ابتداعها الله تعالى لرعايه شؤون هذا العالم بعد ان تقوم هذه الصور بتحقيق مواده كونها عباره عن موضوع لتلك الصور الإلهية التي لها من الوجود بقدر ما لها من الفعلية الحقيقية ، إذ ان هذه الصور هي السبب في تحقيق هذا العالم ، وهي المخرجه له من طور القوة الى طور الفعل ، والمحركه له ، كما انهم بينوا بالبرهان العقلي استحاله ان تكون المادة ، التي هي بالقوة ، سبباً لتلك الصورة الإلهية التي هي دائمآ بالفعل^(١) .

واول الفلاسفة الذين ربطوا بين الصورة (المثال) والمادة المشوبة بالعدم هو (افلاطون) الإلهي ، بحيث انه جعل الصورة هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن ان تكون موضوعاً للعلم ، وما هذا العالم الا ظل لذلك العالم المعمقول الذي هو سبب

(١) لقد تقرر في العلوم العقلية؛ ان ما هو مستعد لا يكون سبباً لما هو مستعد له ، فإنه لوجاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعداً له دائمآ من غير استعداد ، وايضاً لو كانت المادة سبباً للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور . لذا فإن المادة لا يمكن ان تكون سبباً للصورة ، لأن لها القبول والإستعداد ، لا الفعل والاقتضاء ، وعلى ذلك اجمع الحكماء بقولهم: إن الهيولى في ذاتها قرة محضره .

حياة هذا العالم . لذا فإن ما أفاده (أفلاطون) حول معنى التحقق الوجودي لا بد أن يكون ضروريًا ، إذا ما أردنا أن ننتهي إلى حقيقة ما في بحثنا عن معنى التتحقق الوجودي في الإسلام .

التحقق عند أفلاطون الإلهي :

قيل إن (أفلاطون) كان مثالياً في نظرية المعرفة ، بل إن البعض بالغ في القول حينما اعتبر (أفلاطون) فيلسوفاً خيالياً ، بسبب ما ذهب إليه هذا الأخير من قول بوهمية هذا العالم المحسوس . من هنا ، فإن الإنسان إذا أراد أن يكون موضوعياً ، فإنه ينبغي عليه أولاً أن ينظر إلى فلسفة (أفلاطون) نظرة مجردة بعيدة عن اهوانه وانفعالاته التي قد تكون سبباً للأحكام الجزافية المعلنة هنا وهناك على لسان أهل الفلسفة ، وخصوصاً في هذا العصر الذي انعدمت فيه الحقائق الفلسفية ، أو على الأقل ، أنها أصبحت معتبرة لجهة ما هي عليه من وهبية ، بدلاً من أن تكون الحقيقة الفلسفية ، حقيقة واقعية معتبرة عند الجميع من خلال ما هي عليه من منطق يحتم واقعيتها ، و يجعلها ملموسة في واقع الناس كل الناس ، حتى العامة منهم ، بحيث تصبح هذه الحقيقة ملكاً للجمهور ، وليس حكراً على فئة خاصة من الناس تتذوقها كييفما تشاء .

لذا فإن التتحقق الوجودي عند (أفلاطون) لم يكن تحققاً مزاجياً ، كما أخيل ، للبعض ، وإنما كان تحققاً يعتمد على قواعد واصول فلسفية لا تخالف المعقول والمنقول . وما ذهب إليه (أفلاطون) في نظرية الفلسفية من قول بإدراك الوجود الثابت^(١) ، ومن (مثال) معقول لا يعني أنه كان يريد اخراج نفسه من دائرة المنطق المقلتي ، وادخالها إلى دائرة الخيال والمثالية ، بل أنه قال (بالمثال) تدليلاً على ما لهذا المثال من حقيقة ، ومن قلم ، ومن تواصل مع محسوسات هذا العالم ، التي لكل واحدة منها ريا يجمعها إليها في النهاية ، بعد أن يكون قد ساهم في البداية في تحقيقها ، انه المثال المتحقق في وجهه و فعليته ، و حكمته الله اقضت ان يكون لهذا المثال تجوهراً في العالم المحسوس الذي لا قيمة له في ذاته ، انه كهف

(١) أفلاطون ، كتاب الجمهورية ، دار القلم ، بيروت . ط ٥ ، ١٩٨٥ ، ص ١٨١ .

مظلم مخيف ، اراد الله تعالى تنويره بنوره وتحقيقه بروح منه ، أني لهذا العالم المظلم أن يكون قادرًا على تحقيق نفسه بنفسه ، بمعزز عن ذلك المثال الذي ضمه الله تعالى اليه ابداعاً .

إن (أفلاطون) لم يستطع تصور ان المادة موجودة باستمراره . وقال عنها «انها عدم صرف»^(١) كما انه لم يخالف ما ذهب إليه أسلافة الإلهيين ، من ان الأشياء مؤلفة من مادة وصورة ، وان الصورة هي التي تجعل من المادة شيئاً معيناً ، لجهة ما هي عليه هذه الصورة من فعلية ، وما هي عليه هذه المادة من استعداد وتهيؤ لقبول هذه الصورة المحققة لها ، لقد بالغ بعض شراح (أفلاطون) حينما جرّدوا المثال الأفلاطوني من معناه الإلهي ، وحينما جعلوا منه وهما ، وهم يعرفون انه لم يكن يعني به الخرافات ، ولا الوهم ، بل كان يعني به تلك الصورة الإلهية المتقدمة على مادة هذا العالم الذي جعل الله منها موضوعاً لهذه الصورة الإلهية ، وبذلك يكون (أفلاطون) قد وصل العالم العقلي بالعالم الحسي ، باعتبار ان هذا العالم الحسي لا يمكن ان يكون شيئاً بمعزل عن تلك الصور ، بل انه لم يكن شيئاً ، هذا العالم الحسي ، قبل ان يتحققه الله تعالى بهذه الصور . من هنا ، يمكن القول: إن المثال الأفلاطوني لم يكن وهما ، ولا فرضاً ، كما قال البعض ، وانما هو حقيقة الالهة ، انشاء الله انشاء لأجل تحقيق هذا العالم .

لقد خيل لهؤلاء ايضاً ان (أفلاطون) يقول بالتناسخ ، وأولوا هذا المذهب الأفلاطوني كما يحلو لهم ، كما فعلوا في (المثل) علمًا بأن معنى التناسخ ، إن صبح اطلاق هذا المصطلح على الفلسفة الأفلاطونية ، لم يكن يعني ان النفوس تتنقل اذا لم تهذب بالفلسفة ، وبالعلوم الإلهية ، الى بدن حيوان جزاء لها ، وانما ذلك يعني ان النفوس متقدمة على المادة ، وهي لا يمكن إلا ان تكون كذلك ، ولقد ايد المسلمون هذه الحقيقة وقالوا بصحتها^(٢) .

(١) نقلأ عن (ارسطو) ، تأليف بدوي ، عبد الرحمن ، بيروت ، دار القلم ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ١١٦ .

(٢) قال المسلمين: إن للنفس كبنوة سابقة على البدن من غير لزوم التنساخ ، واستدلوا على ذلك بأية قرآنية ، تقول: ﴿وَإِذَا أَخْلَدْنَاكُمْ مِّنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظَهُورِهِمْ فَرِيقَتُمْ، وَاشهدهُمْ =

وإذا كان أفلاطون من القائلين بتقدم الصورة على الهيولي ، فإن معنى ذلك هو تقدم ما هو بالفعل على ما هو بالقوة ، وإن خيل للبعض أن الهيولي متقدمة على الصورة . وهذا ما مستعرض له في معنى التتحقق عند حكماء المسلمين .

لقد وجه (صدر الدين الشيرازي) كلام (أفلاطون) واهتم كل ما ذكره شراح (أفلاطون) في تأويلاً لهم للمقوله الأفلاطونية عموماً ، وخاصة فيما نسب إلى هذا (المتأله) من قول بالتناسخ على الوجه الذي قالوه لنا أيضاً ، وأنت الآن اذا سالت عن حقيقة التناسخ وعن القائلين به ، لقالوا لك : إن (أفلاطون) هو من القائلين بالتناسخ^(١) . نحن لستا نريد تأويل المعنى الأفلاطوني على الوجه الذي نريد ،

على انفسهم است يريدم قالوا بلى^٢) ومعلوم ان هذه الآية الكريمة تسمى عند الصوفيين منهم بأية الميثاق ، ومعناها عندهم انه كان للإنسان كيئونة حقيقة قبل ان يلبس هذا البدن ، اي كونه قبل ان يكون بما هو عليه من مادية ، من حجب تمنه غالباً من العودة الى ما كان عليه من الصفاء والطهارة في عالم اللّـ . . . [راجع كتاب العرشية للفيلسوف الشيرازي ، ترجمة حسين آمني ، طبعة بر(الأوفست) ، قم . ص ٢٣] .

(١) قد يبدو للوهلة الأولى ان القول بالتناسخ خارج عن معنى التتحقق الوجودي عند (أفلاطون) ، وقد يفترض علينا لأننا خلطنا بين معنى التتحقق وبين معنى التناسخ ، ونحن ندفع هذا الاعتراض بقولنا : انه لو ثبت ان (أفلاطون) هو من القائلين بالتناسخ على الوجه الذي ذكره ، لكن من الطبيعي ان يتضمن معنى التتحقق عنده ، لأن القول بالتناسخ يفيد ان جميع العيونات نشأت من الإنسان وانه باب الأبواب ، وهذا باطل عند جميع المحققين . إن الذين نسبوا الى (أفلاطون) هذا المعنى ، إنما هم يرون ان يجدوا ثغرة بين الحكماء الإلهيين ، سواء كانوا قبل الإسلام او بعده ، وان يظهرروا عن طريق التلاعب بالألغاز ، ان البعض من هؤلاء قد قال : ان التلازم بين الهيولي والصورة ليس ضروريًا في العالم المحسوس واثم تعلمون ان القول بعدم التلازم بينهما ، يعني إمكانية التتحقق لأي شيء في هذا العالم ، باعتبار أن القول بأن الصورة والهيولي غير متلازمين لا بد ان يجعل من احتماله للآخر ، وهذا ينفي بالذم توجيه من العقل السليم ، من غير حاجة الى كيفية الاستدلال : وهذا التأويل الخاطئ لمقوله (أفلاطون) ناشيء عن سوء تأويل نظرية (ارسطو) في إمكانية التتحقق الجزئي في الوجودي ، بأنه لا يكون إلا للمركب من اثنين فقط حيث فهم هؤلاء من رفض (ارسطو) لبدأ الصور المفارقة الذي قال به أفلاطون ، انه يعني استحالة التتحقق في الوجود ، علماً بأن الرفض الارسطي لا يعني ذلك اطلاقاً ، كما انه لا يعني ان أفلاطون هو من القائلين بعدم التلازم بين الهيولي والصورة ، ونحن بامكاننا ان نفهم هذا الرفض على ضوء ما ذهب اليه (أفلاطون) من اعطاء أهمية كبيرة للعالم المعمول الذي جعل كل شيء .

وانما نحاول أن نأوله من خلال المعانى الإلهية التي حقق (افلاطون) نفسه بها .
واننا لنرى لزاماً علينا ان نقول الحقيقة فيما نحن بصدده معالجته . وتعقينا هذا جاء نتيجة لسوء الفهم الذي يحكم من خلاله على فلسفة افلاطون عموماً .

إن مفهوم التحقق عند (افلاطون) هو ان الله سبحانه وتعالى خلق هذا العالم ، ومن ثم حقيقته بتلك الصور الفعلية الصرفة السابقة في الوجود على مادة هذا العالم ، لأن الذين قالوا بقدمة الهيولي لم يتمكنوا من اقامة البرهان على حقيقة ما ذهبوا اليه في هذه المسألة^(١) .

= مشتق منه ، وهذا هو السبب الذي حمل (ارسطو) على القول انه يلاحظ ان ما هو بالقوة سابق على ما هو بالفعل ، لكن هذا من حيث النظرية ، إلا انه من حيث الواقع ، إن ما هو بالفعل سابق على ما هو بالقصوة ، وإلا لأمكن ان لا يوجد شيء ، وإن لا يكون ثمة شيء من الأشياء الكائنة موجوداً . [را : ارسطو ، بلوي ، ص ١٠٣] .

من هنا يمكن ان يتسائل الإنسان العاقل : ما معنى هذا ان للصورة كينونة سابقة على الهيولي من غير لزوم تناسخ؟ بل انه يفيد ذلك .
لقد اهمل (افلاطون) الواقع حينما حكم عليه من عالم القداسة ، وأهمل (ارسطو) المثال (الأفلاطوني) حينما حكم عليه من عالم القدس ، إلا ان الإنفاق بينهما موجوداً لما ذهبوا اليه مما من ان الكليات هي موضوع العلم ولبيت الجزيئات ، بسبب ما هي عليه هذه الأخيرة من تغير يجعل من الحكم عليها يقيناً امراً مستحيلاً .
واي فضيحة هذه ان نصدق بان افلاطون هو من القائلين بأنَّ جميع الحيوانات نشأت من الإنسان؟!

بل اي تأله هذا يطلق على انسان عجز عن فهم معنى التحقيق الإلهي لهذا العالم عن طريق جعل صورة لكل هيولي مستعدة لقبولها؟؟!

لقد وجده (الملا صدرا) معنى التناسخ عند حكماء اليونان وغيرهم بقوله : اعلم انه في داخل بدن كل انسان ومكمن جوفه حيواناً صورياً بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحسواسه ، ويتلک الحواس يدرك مدركات الآخرة ، هو موجود قائم بالفعل ، لا يموت بممات هذا البدن ، وهو المحصور يوم القيمة بتصوراته المناسبة لمعناه ، وهو الذي يثاب ، ويعاقب ، وليس حياته كحياة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج ، وإنما حياته كحياة النفس ذاتية ، وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي ، يحضر في القيمة على صورة هيبات وملكات كسبتها النفس بيد العمالة ، بهذه يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء كأفلاطون وغيره . . . وعلىه تحمل الآيات المشيرة الى التناسخ . . . إنتهى كلامه قدس سره [را : الأسفار الأربع ، دار احياء التراث ، ج ٩ ، ص ٢٢٧] .

(١) معلوم ان الذين قالوا بقدمة الهيولي الأولى على الصورة ، قد استدلوا على ذلك بان المادة =

نقل عن افلاطون انه يقول : «بأن الشيء قبل ان يأخذ صورة (مثاله) ، كان مادة لا صفة لها ، ولا شكل ، ثم اخذ ينطبع على صورة (مثاله) فاكتسب حقيقة الوجود بعد ان كان عدماً» وهذا يعني أن المادة قبل حلول الصورة فيها كانت عدماً ، وبناء على هذا يمكن التساؤل انه كيف يمكن ان يكون الشيء مادة وعدم في آن واحد؟! لا شك أن الشيء لا يمكن ان يكون مادة وعدم في آن واحد ، فهو إما ان يكون مادة^(١) ، واما ان يكون عدماً . ومعلوم ايضاً ، ان (افلاطون) هو من القائلين بحدوث العالم ، والقول بحدوث العالم ، يُفضي به الى القول بإبداع الله تعالى لمادة هذا (الكل) او لنقل للهيولى الأولى^(٢) . وهناك من الفلاسفة من اقام الدليل بالبرهان على ان افلاطون هو من القائلين بالخلق من العدم ، اذ انه كيف يمكن لفيلسوف مثل (افلاطون) ان يقول عن الشيء الواحد انه موجود ومعدوم في آن . إن النزاهة والتجرد يحملان الباحث على رد هذا القول الذي نسب الى

= من جهة كونها غير ممتد ، كونها جوهر بسيط بحسب ذاتها ، يناسب ان توجد من المبدأ المفارق ، ومن جهة قبولها للممتد وللامتداد تصير واسطة لتصور الممتدات عنه ، فكيف يكون ذلك وقد علمت ان ما هو بالفعل قبل ما هو بالحقيقة؟ لقد جعلوا ما هو بالحقيقة سابقاً على ما هو بالفعل من حيث الواقع ، ولقد قرأت اعلاه ما افاده ارسطوفون من استحالة ذلك . وكما يقول الحكماء : كيف تكون المادة متقدمة على الصورة ، وقد علمنا ان الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود؟ والجدير ذكره هنا ، هو ان القائلين بتقدم الهيولي قد اختلفوا في اقوالهم ، فمنهم من قال انها متقدمة على الصورة تقدماً ذاتياً ، ومنهم من قال انها متقدمة عليها زمانياً ، وآخرون قالوا ان الهيولي متقدمة على الصورة تقدماً بالرتبة المقلية فقط . والسلمون ذهبوا الى صوابية التقدم العقلي الذي يفيد معنى الانتقال في السلسلة الصعودية الطولية التي تحيط وصول كل نوع الى رب نوعه ذو الوحدة الجمعية ، لا العددية . ونشرت الى هذه المعاني تفصيلاً في مفهوم التحقق الوجودي في الاسلام لاحقاً... إن شاء الله تعالى .

(١) لقد تقرر في العلوم العقلية والشرعية ، ان المعلوم لا يمكن ان يكون علة الموجدة والتميز بين المعدوم والوجود يقتضي التمييز بين العدم والمادة ، وعليه فإنه يستحيل ان يكون افلاطون من القائلين بالجمع بين العدم والمادة .

(٢) يُعرف اخوان الصفا الهيولي الأولى ، بأنها جوهر بسيط معمول لا يدركه الحس ، وذلك انه صورة الوجود ، وهو الهوية ، قابل للصورة كلها ولكن على الترتيب . [را . اخوان الصفا ، وخلان الوفا (الاعلام الاسلامي) ، ج ٢ ، ص ٦] .

(افلاطون) ، ونحن وإن سلمنا بما ذهب اليه البعض من ان (افلاطون) كان مضطرباً في هذه المسألة بالذات ، فهذا الاضطراب يمكن أن يكون طبيعياً فيما لو عرفنا أن العقل قد يتعرّض في اغلب الأحيان ، في تفسير نشأة الكون ، بل انه تعرّض عند كثير من الفلاسفة ، وانتهى بهم الأمر الى نفي بعض الحقائق الإلهية ، كما انه بامكاننا ان نتساءل هنا: كيف يمكن ان يكون معنى العدم هو ان المادة موجودة إلا أنها غير متحققة بالصورة ، وان معنى الوجود هو ان المادة متحققة بالصورة؟!

فهل يعقل ان يكون (افلاطون) من القائلين بأنَّ التحقق الوجودي هو شأن من شؤون المادة ، وهو من القائلين بأنَّ الصورة هي التي تمنع المادة تحققاً وجودياً يميزها عن غيرها من مواد هذا العالم؟؟

كما ان (افلاطون) يقول بأن الله تعالى هو الذي يمنع المادة صورتها . وان الصورة قبل المادة وبالفعل ، وهي التي تجعل منها شيئاً معيناً ، وما نقل عنه من ان الصورة قديمة^(١) قد لا يكون صحيحاً ، لقوله: إن الصورة أبدعها الله وجعلها سابقة على الهيولى ، باعتبار ان هذه الصورة هي في علم الله القديم ، وهي منه تعالى لجهة ما هي عليه من فعلية ، ومن قدرة على تحقيق موضوعها .

وهنا نحن نتساءل! هل مقوله افلاطون هذه ، تعني أن عدمية المادة وعدم تعينها ، انها علة ذاتها ، وانها غير مبتدعة من العدم الذي يتميز عن الوجود في انه لا يمكن ان يُعرف بذاته . . . ؟

إن التحقق الوجودي عند (افلاطون) مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة الإلهية التي جعلت الصور المجردة قادرة على تحقيق هذا الكل ، وليس لهذه الصورة بفعاليتها الممحضة القدرة على اخراج شيء من العدم الى الوجود . باعتبار انها مبتدعة ، والمتطرق العقلي يشير الى استحالة ان يكون الشيء المبدع مبدعاً ، ولو صلح ذلك لكان ينبغي ان يسبق هذا الشيء نفسه الى الوجود .

(١) الصورة ليست قديمة بالمعنى الذي يجعل منها ذات وجود خاص ، حتى وإن كانت متميزة من حيث دوامها واستمرارها وحيوية زمانها ، كما انها اذا كانت قديمة على النحو الذي يجعل منها شيئاً قائماً بذاته ، فإن ذلك لا يعني أنها غير مبتدعة ومشاركة الله تعالى بالقدم ، (وافلاطون) لم يقل بذلك .

إن الله تعالى ، وكما بين أفلاطون في «طيماؤس» وفي «الرسوبية» ، وفي «بولطيا» هو الواحد الحق ، والمبدع لكل شيء ، والمتتحقق في وجوده والوهبيته ، وتحقيقه هذا منذ الازل ، وهو السبب في تتحقق سائر ما يفتقض عنه من الصور وال الموجودات^(١) .

إن مقوله أن الشيء يمكن أن يكون مادة وعديماً في آن واحد ، وأن العدم هو إمكان التتحقق ، وكذا مقوله أن الصور مفارقة للهيبولات ، كل هذه المقولات ، إذا ما أولت بحسب عرف العلوم الحقيقة ، فإنها تفيد معنى وحقيقة خروج هذا العالم من العدم إلى الوجود ، هذا ما يفهم من مقوله (أفلاطون) إن المتكون لا يكون علة لكون ذاته ، وإنما يكون عن علة مكونة له إضطراراً وما انتهى إليه بعض شراح فلسفة (أفلاطون) من أنه لا يعتقد بإمكانية خلق شيء من لا شيء ، يمكن أن يكون سبب تأويلهم هذا هو عدم معرفتهم بالعلم الحقيقي ، حيث إنهم لم يتمكنوا من مغادرة عالم الحواس حتى يتثنى لهم تأويل النظرية بتجدد ، وبعيداً عن الأهواء والميول والعواطف ، باعتبار أن العلم الحقيقي لا يمكن أن تكون الحواس والظنون مصدراً لتحصيله ، وبما أن (أفلاطون) هو من الفلاسفة الحقيقيين ، فلذلك لم يقدروا على الحكم عليه موضوعياً ، وهذا ما نشاهد مثاله في عالمنا هذا ، حينما يقوم انسان مجازي بكتابه بعض المقالات يتعرض فيها لدراسة النبي محمد (ص) ولكتاب الله تعالى . إن اهل المجاز ليسوا احراراً في اطلاق أحکامهم .

لقد بينا أن (أفلاطون) يقول بالتحقق الوجودي ، (والاعيان الثابتة) وأعني المثل ، وهي دليله على إمكانية هذا التتحقق ، قوله بالصور المفارقة وبكونية النفس السابقة على البدن لا يشير إلى استحالة تتحقق مواد هذا العالم بتلك الصور التي أضيفت إليها إيداعاً ، ويمكن القول: إن (أفلاطون) ، من خلال ما افترضه من حيوية وثبات (للاعيان) ، في مقابل ما هو عليه هذا العالم المحسوس من نقص وضعف وفقر وجودي ، لا يعني أكثر من أن تلك الصور الفاعلية هي وحدتها المعتبرة

(١) را: الفارابي ، (كتاب الجمع بين رأي الحكميين) ، تحد نادر ، بيروت ، دار المشرق ، ط ٤ ، ١٩٨٦ ، ص ١٠٣ .

في العالمين (المعمول والمحسوس) ، لأن الصور الإلهية التي ابductت لأجل تحقيق هذا العالم ، قد تستطيع من خلال شرائها وقوتها في المادة التي بعثت فيها ، ان تبلغ غايتها من الكمال ، بحيث تزول هذه المادة وتندلع ، ويصبح الشيء الذي بعثت فيه ، ايًّا يكن هذا الشيء ، روحًا صرفاً ، وكما يقول الحكماء : انه لا بد من بحسب الحقيقة حتى يقال فسد البدن وهلك ، ... هذا هو معنى الحقيقة عند (أفلاطون) بل هذه هي اشارات العرفان عنده بعدما ضاقت بها قوالب البرهان ، انى لهؤلاء المجازيين ان يدركوا معنى المقوله الأفلاطونية التي تفيد ان العالم الحسي مشتق من العالم العقلي !؟ .

كما ان (أفلاطون) قد يستفاد من قوله : إن الشيء هو مادة وعدم في آن واحد ، هو ان جميع جهات الفعلية وال تمام يرجع الى الله تعالى ، الى الصور الفعلية ، في مقابل رجوع القوة والعدم الى اليمى الأولى الصادرة عن الوسائل العقلية ، وكما يقول الحكماء : إن المادة هي منبع الشرور والعدم والقصور ، ومنبعها الإمكان الذاتي المندمج في كل وجود امكاني ، لأجل نزول مرتبته عن الوجود النام القيومي جل مجده وعظمت كبرياته^(١) .

لقد تجرا البعض على (أفلاطون) واتهمه بأنه يقول بقدم المادة ، وهذا اتهام يندفع بادئه تأمل في العلم الحقيقي الأفلاطوني ، اذ انه كيف تكون المادة قديمة ، والعقل يحكم بأنها عاجزة عن تكوين نفسها^(٢) .. نحن غير قادرین على

(١) راجع . الاسفار الاربعة ، ج ٥ ، صص ١٢٠ ، ١٢٢ .

(٢) لم يحکم العقل فقط بأنها غير قادرۃ على تكوين ذاتها ، حکم عليها ايضاً بأنها بالقوة وتحتاج الى من يخرجها من القوة الى الفعل ، اذ ان حکم العقل على ما هو بالفعل حکم (بني) ، بينما حکمة على ما هو بالقوة ليس (بني) ولو امكن لهذا العقل ان يلتفت اليها استثناءً ، لا يمكن القول انها شيء بالفعل ... ، كما ان المادة لو كانت شيئاً بالفعل ، لكان من المحتمل ان تكون شيئاً بالفعل من كل الوجوه ، وما يكون شيئاً بالفعل من كل الوجوه ، يمتنع عليه الحركة . ولو كانت المادة كذلك لكان ذلك قديمة ، باعتبار ان الله تعالى هو وحده القديم والمتحرك الذي لا يتحرك ، والفعل المحسوس من كل الوجوه ، ولهذا امتنع بالبرهان ان يكون الله تعالى متحركاً ، وامتنع ان تكون المادة قديمة لانها متحركة اذ لو كانت المادة قديمة كان هناك قديمين وهذا مستحيل .

نفي ما اظلم من افكار افلاطون النظرية ، إلا اننا نستطيع ان نفي ما نسب اليه مجازاً ، وجراضاً ، اذا انه اكبر من ان يشار اليه في الفلسفة الإلهية .

إن التلازم بين الهيولي والصورة حقيقة لا شك فيها عند (افلاطون) في الهيولات الثانية ، كهيولي الكل^(١) وغيره من ذوات الطابع الثانوية ، بمعنى آخر ، انه يقول باستحاله تعرى الهيولي الجسمية عن مطلق الصورة ، على العكس من المادة الأولى ، التي هي جوهر بسيط^(٢) ، التي لا اشكال في فرض ان تكون صورتها مفارقة وغير متلازمة معها ، باعتبار ان معنى المادة الأولى ، ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج ، وصورة مكملة لحق كل منها الى الشيء بعد تمام حقته وجوده ، وليس للهيولي وجود مستقل بالفعل الا بالصورة ، بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وجهة تحصلها وتمامها . «فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب الشخص فقط دون نقصان المهمة الخارجية لها ، وقصور كل شيء من توابع حقته المطلقة ..»^(٣) .

إذا كان (افلاطون) من القائلين بالصورة المفارقة للهيولي ، فقوله هذا يمكن حمله على المعنى الحقيقي ، بحيث يأتي منسجماً مع رأي جميع الحكماء الإلهيين الذين استدلوا بالبرهان على حقيقة التلازم بين الصور والهيولات من ذوات الطابع الثانوية ، ولا اشكالية في فرض ان تكون صورة المادة الأولى مفارقة لها^(٤) . وهذا لا يعني لا من قريب ولا من بعيد الفصل بين الأشياء المبدعة في

- من هنا فإن المقل لا ينفك إلى المادة استقلالاً ، ولا يستطيع ان يحكم عليها (بانياً) لما هي عليه من قوة ، وعلمية محضة ، ولهذا فهي تحتاج إلى من يخرجها من القوة الى الفعل ، وفعلها هو عين عودتها الى الله تعالى ، من خلال حركة جوهرية تجعل منها روحأ صرفاً ، رغم ما هي عليه من ناقص وشروع وإمكانية . تأمل والله أعلم .

(١) يعرف (اخوان الصفا) هيولي الكل ، بأنه هو الجسم الذي منه جملة العالم ، ج ٢ ، ص ٦ .

(٢) إن الهيولي الأولى جنسه الجوهر ، وفصله أنه مستعد لأي شيء مخصوص . [را: الأسفار الأربع ، (الملا صدرا) ، ج ٥ ، ص ١٢٤ .]

(٣) المصدر نفسه ، ج ٥ ، ص ١٣٨ .

(٤) انظر اخوان الصفا ، وخلان الوفا ، ج ٢ ، ص ٦ .

العالمين (المحسوس والمعقول) وخصوصاً بعد ما تقرر في العلوم الفلسفية وعلى السن جميع الحكماء الإلهيين ، من ان تقدم الصورة على المادة ذاتي ، وتتأخر هويتها الشخصية عنها زمانيا^(١) .

لذا فإنه لا مانع ، بل لا محيل عقلي ، ولا شرعي ، لفرضية ان الله تعالى ابدع هذه الهيولى الأولى ، ثم حققها بشيء منه ، وجعلها ذات حركة جوهرية تختصر بها المسافة اليه ، حتى ولو صع ان افلاطون كان يؤمن بحقيقة بأن هذا العالم المحسوس هو عالم وهي لا حقيقة فيه ، فذلك ما يعزز اعتقادنا بان (افلاطون) يقول بخلو هذا العالم من المادة والمجازية ، وإمتلاكه بالروحية والحقيقة ، بحيث انه عالم لا تترك الحركة الجوهرية فيه شيئاً إلا وتحوله الى حقيقة ، ويوجد في الفلسفة الوسيطة ، وفي احاديث المسلمين ، وإشارات الإلهيين ، ما يفيد هذا المعنى ، لجهة قول الأولى : ان العالم ما هو إلا اثر من آثار الله تعالى^(٢) ولجهة قول الثانية : ان العالم هو من فض رحمة الله تعالى .

من هنا ، فإن التلازم يبقى ضرورياً فيما لو اردنا الإحاطة بصور وهيولات العناصر ، اي مادة الكل ، اما في التلازم بين الهيولى الأولى وصورتها فذلك ما لم يقل به (افلاطون) وما اساء البعض تأويله .

اما الصورة سواء اكانت المتلازمة مع الهيولي او غير المتلازمة ، فإنها اقدم من الهيولي ، ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة دائماً ، وإنما تصير بالفعل بالمادة ، لأن جوهر الصورة هو الفعل^(٣) .

وما يمكن قوله هنا : هو ان هيولات العناصر وكذلك صورها ، كلما حدثت صورة تحدث لها مادة باعتبار أنه يستحيل ان توجد المادة الجسمانية متعرية عن الصورة ، لأنها انما خصصت بها لعلة ، من دون ان تكون احداهما سبباً

(١) الاسفار الاربعة ، ج ٥ ، ص ٦٣ .

(٢) را : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، يوسف كرم ، دار القلم ، بيروت ، ص ٣٩ .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، تقديم ابراهيم مذكر ، ط/قم ، مقالة ٢ ، فصل (٣) ص ٧٢ . [ايضاً قارن مع (الملا صدرا) كتاب الاسفار ، ج ٣ ، ص ١٣٧ .

للاخرى كما اسلفنا^(١).

اما من جهة المفارقة بين الهيولى الأولى والصورة المحققة لها والتي لا يمكن إلا ان تكون جوهرية^(٢) ، حتى يتسمى لها الخروج من العدم الى الوجود ، فهي عارية كما يقول (الملا صدرا) في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع إلا بما انظم اليها ، ولذلك لا حقيقة لها إلا بما انظم اليها من صورة جسمية ، ثم من صورة كمالية اخرى^(٣) وكما يقول (اخوان الصفا) : إنها قابلة للصور كلها ولكن على الترتيب^(٤) .

من هنا يمكن القول : إن الذين نفوا ان يكون بين هيولات العناصر والاجسام نتنة ملازمة ، وقالوا بتعري المادة الجسمية عن الصورة ، لا شك انهم اضطربوا في تفسير نشأة الكون ، «وما زالوا في ظلالهم يعمرون» .

كلمة اخيرة ، نقول للقاريء العزيز : نحن انما اعتمدنا على شراح افلاطون (وارسطو) الحقيقيين ، لأنهم اعرف الناس بهما واقربهم اليهما ، وهذه المقدمات ، كما تعلم ، لا بد منها اذا أردنا ان نطلع على مفهوم التحقق الوجودي في صورة اسلامية خالصة ، لأن للقدماء والحكماء مقولات فلسفية مهمة هي بعد ذاتها اشارات اسلامية سمعوها عن الشرقيين في (مصر) ، بل إن أغلبها اخذت عن الانبياء ، بدليل ان بعض هؤلاء الحكماء كان معاصرأ البعض^(٥) .

التحقق الوجودي عند ارسطو :

١ - اذا كان معنى التحقق هو ان يكون الشيء بصورته لا بمادة ، فإن ذلك يعني ان المادة التي قال عنها (ارسطو) ، وقبله (افلاطون) انها عدم ، رغم ما هي

(١) ابن سينا ، المصدر نفسه ، ص ٨٩ .

(٢) لليهولي الأولى وحدة جنسية لا وحدة عدديه لأن معناها الجوهر بالقوة ، والجوهرية لا توجب تحصلاً نوعياً ، [را ، الاسفار الأربع ، ج ٣ ص ١٣٦ ج .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١٣٨ .

(٤) اخوان الصفا ، ج ٢ ، ص ٦ .

(٥) را : (الاسفار الأربع) ، ج ٥ ، ص ٢١ .قا: مع ابراهيم الزنجاني ، (بداية الحكمة الإسلامية) ، مؤسسة الوفاء ، ١٩٨٢ ، ص ٥٩ .

عليه من الشيئية ، ذلك يعني ان التحقيق لهذه المادة انما يكون بصورة الهيبة مجرد عن كل لواحق المادة التي لا يمكن ان يكون ادنى قيام لها ب نفسها ، وإنما هي قائمة بما يجعل منها شيئاً معيناً ، هذه المادة التي هي متلازمة مع صورتها وتحتفظ بها ، هي شيء لا كالأشياء قبل تتحققها ، وتتصبح شيئاً معيناً بعد ان تحل الصورة فيها ، وذلك يكون حتماً بعد اخراجها من العدم الى الوجود ، وهي وإن كانت مادة بالقوة بعد ان تخرج من العدم ، فإنها لا تصبح بالفعل إلا بتلك الصورة التي بعثها الله تعالى فيها . وكما يقول (ارسطو) : «من انه لا تتحقق في الوجود إلا للمركب من الاثنين او الجزيئي ، ولا وجود للصورة مفارقة للهيولى^(١)»، هذا القول ، ابداً لا يعني الخلاف مع (أفلاطون) في شأن التتحقق الوجودي ، وإنما هو عبارة عن وجهة نظر خاصة يزيد (ارسطو) من خلالها البرهنة على عدم امكانية حصول تحقق شيء ، ما فيما لو اعتبرنا الصور مفارقة للهيولى وقائمة بذاتها ، والذي ينبغي ان يعرف هنا هو ان مقوله (أفلاطون) كما اسلفنا لم تقل بأن الهيولى والصورة غير متلازمتين في الوجود في الجزيئيات ، وإنما هي تعني تقدم الصورة على الهيولى ، وتقدمها هذا يجعل لها معنى كلياً ، وهذا يكون لها من حيث جهتها الأصلية ، وهنا يتافق (ارسطو) مع (أفلاطون) في ان الكلي هو موضوع العلم ، لاستحالة ان يكون العلم علمًا بالجزئيات ، لأنه لو كان العلم علمًا بالجزئيات ، لما استقر امر العلم ، ولا كان بالإمكان ان تنتهي الى يقين ما بشأن اشياء هذا العالم ، كون الجزيئيات غير متناهية ، «وعدم النتاهي مخالف لإمكان العلم»^(٢) .

يقولون: إن أفلاطون لم يؤمن في يوم من الأيام ان لأشياء هذا العالم وجودٌ حقيقيٌ ، وإنما هو عبارة عن ظلل للحقيقة المعقولة التي هي سبب قيامه واستمراره .

فهنا يقال : كيف يمكن ان يكون لهذا العالم المحسوس حقيقة ما قبل تتحققه؟ وبناء على هذا ، فإن الصور حينما تتحقق هذا العالم ، تجعل منه شيئاً حقيقياً ، باعتبار ان الله تعالى خلق هذا العالم المحسوس مجردًا عن كل ما يجعل

(١) ارسطو ، (مرجع مذكور) ، ص ١١٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٤ .

منه عالماً حقيقياً . فقولنا: انه ظل لذلك العالم ، لا يعني اكثراً من ان الصور الإلهية المجردة ، والتي هي اقدم من الهيولات الظلمانية ، هي التي تجعل منه عالماً معمولاً ايضاً ، ولا يبقى محكماً عليه ظنياً ، وانما يصبح عالماً عقلياً قابلاً لأن نطراً عليه احكام العقل ، كما هو شأن العالم المعمول السابق عليه ، وهذا هو ما يعنيه (افلاطون) في الجواهر المفارقة .

فقولكم: ان الأشياء في الواقع ليست سوى طرق من العمل على الوجود ، اي هي انسواع من المقولات الداخلة تحت العرض ، وليس جواهر بحال من الأحوال... «وان النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض ... وأن العلاقات الموجودة بين الأشياء مثل الوحدة والأكبر والأصغر والمساواة واللامساواة... كل هذه الأشياء صفة تقال على عدة أفراد ، فيجب علينا ان نصنع لها صرفاً .

هذا الإعتراض ، لا يعني اكثراً من المناقشة الوهمية لنظرية افلاطون عموماً ، من باب الفصل بين محقق اصلاً ، وبين ما هو متحقق لاحقاً ، مثل قولنا ان التتحقق في العالم المعمول ليس حركته لأجل ان يتتحقق ، بعد ان فرضنا انه متحقق ، وانما حركته لأجل الوصول الى غايته ، وحركته هذه هي حركة فعلية محسنة ، وقد لا يقبل القوم قولنا ، باعتبار ان الحركة هي في الأصل لما هو بالقوة لأجل ان يصبح بالفعل ، ولكنهم سلموا ان الله تعالى وحده المحرك الذي لا يتحرك ، بينما باقي المقولات والمحسوسات فهي تتحرك ، منها ما يتحرك من اجل تحقيق نفسه فعلياً ، ومنها ما يتحرك من اجل الانصهار تحت رب نوعه الذي له وحدة جموعية لا عدديّة ، وهذا ما انتهى اليه مؤخراً (الملا صدرا) حينما قال بالحركة الجوهرية حتى في الماديّات ، فضلاً عن النفسيّات .

إن قولكم انه ينبغي ان يكون ايضاً للعلاقات بين الأشياء صرفاً ، قول حسي لا دليل عقلي عليه ، بعدهما تبين لكم ان (افلاطون) ومثله (ارسطو) لم يكونوا من انصار المدرسة الحسية التي جعلت من الصور حواساً . وإنما هما من انصار المدرسة الإلهية التي تقول بوجوب ان يكون هناك صور مفارقة ، اذا ما أردنا لهذا العالم ان يكون متحققاً في وجوده ، وقولنا هذا لا يعني حقيقة التلازم بين الهيولي والصورة .

إن (أرسطو) يرعن على حقيقة المثل (الاعيان الشائنة في الوجود) الأفلاطونية ، وانتهى البرهان به إلى الإيمان بها ، وليس كما يزعم البعض من ان (أرسطو) وجه نقداً لادعأاً إلى نظرية المثل بسبب ما هي عليه هذه النظرية من خيال ومثالية ، كما ان (أفلاطون وأرسطو) لم يختلفا في معنى الجوهر ، ولا في معنى الجزيئي ، ولا في معنى الكلي ، وإنما فرقا بين الأقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة .

قولكم : « إن الاشياء في الواقع داخلة تحت العرض ، وليست جواهر بحال من الأحوال » إنما يعني مراعاة ذلك الشيء القريب من الحس الذي منه يؤخذ جميع المفهومات وبها قوام الكلي المتصور ، (فأفلاطون) في فلسفته كان يراعي الموجودات البسيطة ، (وارسطو) كان يراعي الموجودات المركبة ، كون الأول كان يهتم بالكليات والثاني في الجزيئات ، والذي ظن به انه تناقض بين هذين الحكمين هو ان (أفلاطون) كونه راعي الموجودات البسيطة ، فإنه جعل افضل الجواهر هو القريب من هذه الموجودات البسيطة ، أما (أرسطو) فإنه جعل افضل الجواهر هو القريب من كل ما هو حسي وهذا يعني ان الحكم منها على الجواهر ليس من جهة واحدة ، فال الأول هاجر من العالم الحسي بحثاً عما يجعل منه امراً محققاً ، وعالماً حياً ، والثاني يقي في هذا العالم ، إلا انه لم يتوان في بحثه عن حقيقة ما يقوم به هذا العالم وعما يتحقق به هذا العالم ، قال (سقراط) : استاذ الفلسفة عن الفلسفة المحسومة : انها فلسفة حسنة ، ولكن هناك فلسفة اجدر بالفلسفة ان يدرسها اكثر من جميع هذه الأشجار والحجارة التي تملأ الطبيعة ، او حتى اهم من جميع هذه النجوم والكواكب ، وهي عقل الإنسان ، ما هو الإنسان (الماهية) والى اي شيء يتحول في المستقبل^(١) .

ليس يعني هذا ان الجواهر القريبة من العقل والنفس ، والبعيدة عن الحس والوجود الكياني^(٢) ، هي الأجرد بالدراسة والبحث اكثر من اي شيء آخر ، وذلك لأنها باقية لا تذر ولا تستحيل ولا تفنى ؟

(١) ول دبورانت ، قصة الفلسفة ، مكتبة المعارف ، بيروت . ط ٥ ، ١٩٨٥ ، ص ١٢ .

(٢) را : الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكمين ص ٨٦ .

وهنا يمكن القول: إن (ارسطو) حاول الوصول الى افلاطون ، الى نظرية المثل بالذات ، وتفنيد (ارسطو) لنظرية المثل لم يكن بمثابة النقد لها وانما كان بهدف معرفة كنهها ، وما تقوم عليه من اصول وبراهين ، لكنه وجده أن من الحقائق ما لا يستطيع الفيلسوف ان يتوصل إليها بالبرهان وعن طريق المقدمات والنتائج ، وايقن ان المثل الإلهية لا سبيل للوصول إليها إلا بالعرفان ، بالحدس ، بالرؤبة الذهنية المباشرة للأشياء ، وكانت النتيجة ان وصل إليها وآمن بها حق الايمان ، بدليل انه «قال: ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس ، والذي يطلب الخيبة هل هي مساوية او غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فإذا وجد احدهما فإنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه»^(١) .

وهذا ، حقاً ، ما تفنيده نظرية افلاطون في أن التعلم تذكر ، وليس بين القولين ما يحملنا على الإعتقاد بأنه يوجد بينهما ثمة خلاف في نظرية المثل ، لعد دليل (ارسطو) على النظرية من خلال الحس ، بينما (افلاطون) دلل عليها من العقل ، وكانت النتيجة ان ارسطو انتهى الى العقل في النهاية ، مما يعني ان لا خلاف بين الرجلين في هذه النظرية . .

نظرة شاملة:

ان الهدف من كل ما ذكر ، هو ان نبين ان التحقق في الوجود سواء في الجرئي او في الكلي ، هو حاصل دون شك بدليل ان الصور المفارقة (الجوامن) ابدعت لأجل ان تجعل من هذا العالم الحسي صورة عقلية شبيهة بها ، وحينما يتحقق هذا العالم الحسي بتلك الصور ، لا يبقى ثمة مجال للشك في ان الله تعالى اراد لهذا العالم ان يتحقق تحققاً وجودياً تغلب عليه الروحية ، وحكمة الله تعالى اقتضت ان تكون الصور سابقة في الإبداع على الهيولات ، فإذا ما تمكنت هذه الصور من تحقيق هذه الهيولات الظلمانية فإنها تصبح واياها شيئاً واحداً ، وبذلك يتنتهي الحديث عما هو حسي تارة ، وعما هو عقلي طوراً آخر ، وعما هو حسي وعقلي مرة ثالثة . إن (ارسطو) كأستاذه (افلاطون) واجهته صعوبات عديدة

(١) را: الفارابي ، (كتاب الجمع بين رأي الحكميين) ، ص ٩٧ .

في أثناء تفسيره لنشأة الكون ، بل انه ت عشر في بعض براهينه . رغم انه الرجل المنطقى الأول ، والذى يمكن ان تستفيد منه هنا ، هو ان (ارسطو) لم يستطع تصور حقيقة الخلق من العدم عقلياً ، مما يعني ان البرهان قد لا يصلح في بعض الأحيان للتدليل على حقيقة معينة في هذا العالم . لذا فإن المنطق العقلى قد لا يكون الوسيلة الوحيدة الى الحقيقة ، وإنما هو السبب الذى حمل عقل (ارسطو) على الاضطراب في تفسير نشأة الكون؟ .

إن (ارسطو) حاول ان يربط العالم بالسلسل المنطقى وبالبرهان العقلى ، بل إنه فعل ذلك ، مما أدى به الى تفسير نشأة العالم كما يفسر نشأة آية اداة يصنعها الإنسان من مادة معينة على هيئة معينة ، ولغاية معينة ، وانطلاقاً من ذلك فإنه يمكن القول : إن (ارسطو) اضطرب في تفسير نشأة عدة مسائل اخرى ، وهذا مما لا يعب عليه الإنسان باعتبار انه ليس معصوماً ولقد جاء الإسلام بعد ذلك ليشير الى هذه الحقيقة ، حقيقة ان العقل قد لا يستطيع ان يدلسو بدلسو في كل شيء ، حيث يقول الإمام علي (ع) : «ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك ، فتكون من الالكين»^(١) .

اذن : لم يفرق (ارسطو) بين قدرة الإنسان على صنع شيء من شيء ، وبين قدرة الله تعالى على صنع شيء من لا شيء ، اذ لو كان الله تعالى مبدعاً لهذا العالم من شيء ، لكان مثل الإنسان الذي له نفس القدرة على خلق ذلك ، مما يعني ان الإنسان اصبح في فلسفة (ارسطو) الها ، وهذا خطأ شنيع يرتكبه الفلاسفة في كل زمان ، إلا ان (ارسطو) ادرك خطورة هذا الكلام ، وتراجع عنه لما يفيده من محدودية لقدرة الله تعالى ، ومن تقدير الله تعالى على قدر عقله المحدود... .

فإذا كان معنى التتحقق عنده هو انه لا وجود للصورة مفارقة للهيبولى ، فذلك صحيح شرط التسليم بمبدأ ان الصورة اقدم من المادة ، وبأنها العلة غير المباشرة لتحقيقها ، وبأن الله سبحانه وتعالى بعث بها الى هذا العالم لأجل ان يكون لها دوراً في تحقيق مواد هذا العالم ، من خلال اخراج كل شيء فيه بالقوة الى

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٩١

الفعل بل انها سبب الحركة في هذا للعالم . كما ان الزمان مترون بها بسبب ما تتمتع به هذه الصورة من تحقق فعلي دائم لا تشوبه القوة .

إن المادة عند ارسطو ليس لها شكلاً ولا وزناً ، وليس لها صفات مطلقاً ، فهي غير موصوفة او غير محددة ، باعتبار أنها واحدة غير متميزة وغير متحققة ، وبالقوة فقط عندها من الاستعداد والقابلية ما يحملها على قبول الصورة ، وهذا يدل على ان لها ضرب من الوجود ، وإلا لاستحال القول انها ذات حركة جوهرية تستكمل بها نفسها لتتصبح روحأً محققاً .

وسنبرهن في الفصل المقبل ان مقوله (ارسطو) «ان الكل ليس له بدء زمني» لا تفيد معنى قدم العالم وإنما تعني حدوث العالم .

مقارنة بين افلاطون وارسطو :

اذا كان (ارسطو) يقصد في قوله انه لا توجد صورة مفارقة للهيولي ، وإن الصورة مشتقة من الهيولي حسب ما فهم اهل المجاز عنه ، فذلك ما لا تبنيه الفلسفة الإلهية ، بل انه اذا كان هذا هو المعنى الحقيقي الذي يقصده (ارسطو) فلا بد ان يخرجه ذلك من دائرة كونه|فليسوفاً اليها| الى دائرة كونه فليسوفاً سفسطائياً ، مما يعني ان المعركة او الصراع هو بينه وبين استاذه (افلاطون) ، كون هذا الأخير كان ضد السفسطائيين لما كان عليه هؤلاء من عمي معرفي يمنعهم من ان يكونوا احراراً في اعمالهم للعقل ، بدلاً من اهتمامهم بالحس وباساطير الأولين ، وحاشا (ارسطو) ان يكون هذا دينه ودينه ، لانه وضع عصارة تفكيره الفلسفى والى جانبيه استاذه (افلاطون) الذي كان يشير اليه (بالعقل) في حل معظم الإشكاليات الفلسفية التي كان يُحدثنها الخصم لإثارة الشكوك حول الله سبحانه وتعالى ، منعاً للناس عن الحق ، وصرفآ لهم عن التوحيد . وسوقاً بهم الى الدهر الذي ظن به سرداً وعلى الرغم من وجود هذين الحكمين في المجتمع اليوناني فإن (السفسطائي) استطاع ان يؤثر على كثير من الناس بمنطقه الجدلية الذي لا تخلو مقدماته من الأغالط التي لا اساس لها في العقل .

يقول «الفارابي» : لو لا ما انقض الله اهل العقول والأذهان بهذين الحكمين ،

ويعني بهما (أفلاطون وارسطو) ، ومن سلك سبيلهما من وضحايا الإبداع بحجج واضحة مقنعة ، وانه ايجاد الشيء عن لا شيء ، وان كل ما يتكون من شيء ما فإنه يُفسد ، ولا محالة إلى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء ، فماله إلى غير شيء^(١) .

هذا هو معنى التوحيد عند الحكماء اليونانيين (أفلاطون وارسطو) فإذا فهمنا عنهم معنى التوحيد ، فلا يبقى مشكلة في فهم معنى التحقق الوجودي عندهم . وهنا نحن نتساءل : اذا صرحت بالنقل عن (ارسطو) انه قال : «إن الله لا يعلم إلا ذاته» ، وان العالم قد يرى ، ومثله الزمان والحركة ، وكل ما نقله أهل المجاز عنه ، فهل يبقى ثمة مجال للقول : ان الله سبحانه وتعالى ابدع هذا العالم من غير مثال خلا؟؟؟ .

إن مقوله «الفارابي» هي الجواب على هذا السؤال .

نحن ملزمون بالبحث عن حقيقة الفلسفة اليونانية التي كانت من اعظم الفلسفات تأثيراً في اسفار الحكماء الإلهيين الذين لم يذخروا جهداً إلا وبذلوه من اجل ابراز دور واهمية هذه الفلسفة في الفلسفة الإلهية ، وفي العلوم العقلية... .

قال الحكماء : إن الهيولي متحققة بالصورة ، وان حركة الهيولي ما كانت لتحقق لولا حلول هذه الصورة فيها ، كما يمكن القول ان التلازم بين الصورة والهيولي ، الذي عنى به الحكماء ، لم يكن مقصوراً فقط على الجزيئات الذي اضطرب (ارسطو) في شأنها ، وانما تعدداته الى مرحلة يمكن ان تنتهي فيها الهيولي ويصبح الشيء روحأً صرفاً .

كما ان الفيلسوفين لا ينفيان امكانية ان تكون الهيولي الأولى متعرية عن مطلق الصورة ، باعتبارها جوهرية بالقوة تقبل الصورة على الترتيب... .

وهنا يمكن القول بل التساؤل ، كيف ان (ارسطو) ، حسب البعض ، هو قائل بقدم المادة . والمنطق العقلي يشير الى فناء المادة في الصورة ، والى فناء

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكماء ، ص ١٠٣ .

القوة في الفعل وليس العكس؟ كما ان الحكماء قد اضافوا الى ذلك حقيقة جديدة ، وهي ان الصورة اوسع من الهيولى بحيث يقال ان النفس اوسع من البدن ، فكيف تكون النفس في البدن؟ بل كيف يكون للبدن وجوداً وتحققاً وابداعاً قبل الصورة التي هي اتم منه من حيث الفعلية ، لقد دلل (ارسطو) على هذا المعنى باشارة لطيفة بقوله: «انه قد يظهر للبعض ان ما هو بالقوة متقدم على ما هو بالفعل» ، وهذا صحيح من حيث النظرية ، اما في الواقع فهو غير صحيح ، «وان التفرقة بين الصورة والهيولى هي في الذهن ، على سبيل التجريد ، وذلك لأجل العلم ، اما من حيث التحقق العيني في الوجود فإنهما توجدان متلازمتين^(١) .

وكل هذا يشير الى ان التحقق الوجودي لا يمكن ان يتم إلا بعد ابداع الله لكل من الصورة والهيولى بحيث لا يكون هناك اي شيء قديم . . .

إن الذهن يوهم بأن الهيولى لها وجود قبل الصورة ، (حسب ارسطو) ، ولعل هذا هو السبب الذي نفطّن له (أفلاطون) قبله مما اضطره الى القول بالصور المفارقة دفماً لهذا التوهم .

إن التتحقق الوجودي عندهما (أفلاطون ، وارسطو) مرتبط بالعدم ، كون الهيولى راجعة الى القوة والعدم ، والله سبحانه وتعالى ادعها من غير مثال سابق ، وبالحقيقة يجب أن تؤول المقولات على حسب ما تقدم ، لا ان العدم هو اللاوجود وإن كان التتحقق وان الوجود هو على خلاف ذلك . وهذا ما عملت الفلسفة الإلهية على تأويله خلafaً للتتابع التي انتهى اليها اهل المجاز ، الذين جعلوا من (أفلاطون وارسطو) فيلسوفين دهريين . فالتحقق وعدمه مرتب بالخلق من العدم ومن لا شيء ، كون الله تعالى « انشأ هذا الخلق انشاء وابتداء » ثم بعث فيه الصور المحققة له التي لها من الثبات والتقدم والفعالية ما يجعلها قادرة على تحقيق الهيولى ، وهذه الأخيرة هي بفضل الصورة أصبحت شيئاً محققاً ومعيناً ، له ميزته ، وصفته ، وكيفه ، وكمه ، وحركته ، وزمانه ، والكلام هنا في

(١) ارسطو ، ص ١١٨ .

مادة الكل لا في المادة الجسمية ، التي يستحيل ان توجد متعرية عن الصورة .

من هنا ، لا بد من القول : إن تأويل فلسفتهما بحسب عرف العلوم الحقيقة ، سيؤدي حتماً الى معرفة الحقيقة الفلسفية التي هي واحدة عند جميع الفلاسفة الإلهيين ، كما ان الحق واحد لا يتعدد بتنوع الفلاسفة . لذا فإن المادة في فلسفتهما قد تجعل من أمر الوصول الى هذه الحقيقة عند المجازيين امراً مستحيلاً ، كونهم أسمعونا الكثير من الكلمات مثل ان افلاطون مثالي وارسطو واقعي »

لقد اطلقوا عدة كلمات بهدف احداث تناقض بينهما ، وهذا ما يبين استحالته . لقد قرأتنا الكثير من المقالات التي توحى بأن ارسطو قد جعل الله شريكاً في ملكه وهو ما يسمونه المادة ، حيث فهموا عنه انه يقول بقدمها مع الحركة والزمان . والحق يقال ان (ارسطو) قد يكون اضطراب في تفسير شأن هذه المادة بسبب اعتباره للقدرة الإلهية واغفاله للإرادة الإلهية ، وهذا امرٌ بدبيهي عند العقل ، اذ هو يصيب احياناً ويخطئ احياناً اخرى ، وليس يوجد في الناس احد معصوماً . وقد بين الحكماء أن (ارسطو) انتهى الى تقرير مبدأ ما هي عليه المادة من قوة محضة بعكس الواحد القهار الذي اليه مصير جميع الأمور ، من حيث انه فعل محض من جميع الوجوه . وهو اي (ارسطو) افترض « ثبات المادة لأجل تفسير ظاهرة التغير في هذا العالم ، باعتبار ان التغير هو دائماً يجري بين ضددين ، ضد هو عدم التتحقق للصورة مع تهيز لهذا التتحقق ، وضد آخر هو تتحقق تام للصورة ، ولكن ليس معنى هذا ان الطرف الواحد من هذين المتضادين يتحول بنفسه الى الطرف الآخر إنما يتعاقب الواحد تلو الآخر على شيء لا بد ان يظل ثابتاً طول هذا التغير ، وذلك لأنه لما كان قانون التناقض يؤذن بأن الشيء لا يمكن ان يكون هو نفسه ضده كان لا بد من افتراض شيء ثالث يتعاقب عليه هذا التغير من ضد الى ضد يسمى باسم المادة »⁽¹⁾ .

كما ان الرمان عند (ارسطو) و (افلاطون) هو زمان الله وليس زمان المادة

(1) ارسطو ، ص ١٢٨ .

الأولى او غيرها ، وكما ورد في الحديث لا تسبوا الزمان فإنه الله .

يقول (ارسطو) : «إن من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر» قوله هذا لا يعني ان الزمان قديم بقدم الله تعالى ، وإنما يعني ان كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل ونفس البعد» إن الزمان لا زمان آخر له^(١) .

إذن ، ليس هناك ما يمكن من اخراج دلالة اللفظ من المعنى المجازي الى المعنى الحقيقي ، اذ ان مقولات ارسطو يفسّر بعضها بعضاً ، وهذا ما تناوله الفيلسوف الإسلامي (ابو نصر الفارابي) في كتابه الجمع بين رأي الحكميين حيث بين ان (ارسطو) بقوله : «ان الكل ليس له بهذه زمان» ، لا يعني ان العالم قديم وغير مبدع ، بل يفيد المعنى الحقيقي الذي تتبناه الفلسفة الإلهية وجميع الحكماء الإلهيين .

ومقوله ان الزمان قديم عند (ارسطو) ليس معناها ان الزمان قائم بذاته ، وانه غير مخلوق ، بل هي تفيد أن الزمان ليس هو بأمر زائد على الحركة في الوجود ، بل بحسب الذهن فقط ، «لأنه من العوارض التحليلية لظاهرة الحركة» ، واهل المجاز نسبوا الى (ارسطو) مقوله أن الزمان قديم وانه لم يتمكن من تفسير نشأة الكون ، كما انه لم يقدر على الإحاطة بهذا العالم احاطة برهاانية ، حيث اضل هؤلاء الهدف واحتلوا الطريق حينما ارتفعوا بالزمان الى المفارقات عن المادة واجروا عليها ، علمًا بأن هذه المفارقات ليس لوجودها زمان لكنونها اعلى منه ، وثبتت بذلك نسق البرهان التالي :

لا شك ان الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل ، «وانها حالة سائلة لها وجود بين القوة المحسنة والفعل المحسن... وكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه تمنع عليه الحركة ، وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة فيه ما بالقوة ، اذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له... «فموضوع الحركة يلزمـه ان يكون جوهرـاً مركـبـاً الهـوـيـةـ مـاـ بـالـقـوـةـ وـمـاـ بـالـفـعـلـ جـمـيـعاًـ ،ـ وهـذـاـ هـوـ

(١) الإمام الرازى ، (المباحث المشرقة) ، انتشارات بيدار ، قم ، ج ١ ، ص ٦٥٩ .

الجسم^(١) .

وكما عرفها (ارسطو) بأنها استكمال لما هو بالقوة او تحقيق له^(٢) .

ولما تبين ان الزمان هو مقدار الحركة ، وان المفارقات عن المادة ذات فعل محسن ، بريئة مما هو بالقوة ، كان لا بد من ان تكون هذه المفارقات أعلى من الزمان ، باعتبار انه ليس بأمر زائد على الحركة التي لها وجود بين القوة والفعل ، ولقد تبين ايضاً ان جريان الزمان على المفارقات هو امر مستحيل ، بدليل ان هذه المفارقات لا تطلب شيئاً لم يحصل لها ، لأنها لو طلبت ذلك لاحتاجت الى حركة حتى يتسمى لها الحصول على ذلك الشيء المطلوب ، وهي وإن احتاجت الى الحركة فلا بد من ان يجري عليها الزمان باعتبار ان الزمان هو مقدارها . ولما كانت هذه المفارقات بريئة مما هو بالقوة ، كان لا بد من ان تكون أعلى من الحركة والزمان معاً ، وذلك لأنعدام ما هو شرط الحركة فيها ، حتى وإن لم تكن هذه المفارقات بالفعل من جميع الوجوه باعتبار ان الله تعالى وحده بالفعل من كل الوجوه ، ولهذا استحال ان يكون الله تعالى متحركاً^(٣) .

اذن الحركة والزمان وجودهما فقط في عالم المركبات ، في عالم الأجسام ، ولما اختص الزمان بعالم دون عالم بطل ان يكون الزمان قديماً ، وكذلك كل ما يمكن ان يختص بشيء دون آخر .

إن الزمان اختص بعالم المركبات ولم يختص بعالم المفارقات عن المادة ، من هنا كيف يمكن القول : إن (ارسطو) هو من القائلين بقدم الزمان على التحو الذي ذكروه؟^(٤) .

(١) الاسفار الاربعة: ج ٣ ، ص ٦٢ .

(٢) ارسطو ، تأليف بدوي ، ص ١٠٣ .

(٣) اذا استحال الحركة على ما هو بالفعل من وجه في عالم المفارقات ، فمن باب اولى ان تستحيل على ما هو بالفعل من كل الوجوه (الفعل المحسن) الذي هو سبب خروج كل شيء من القوة الى الفعل ، ومعلوم ان ما يجري على الحركة يجري على الزمان كونه مقدارها .

(٤) لقد وجّه (الملا) كلام ارسطو في قدم الزمان بقوله : إن الموصوف بالقبلية والبعدية ، إنما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الأوصاف الذاتية ل מהية الزمان ، فضلاً عن وجودها -

كما يمكن القول : إن الله سبحانه وتعالى ابدع الصور المفارقة بهدف تحقيق هذا العالم ، انه تعالى بعث بها لتحقيق جميع هيولات هذا العالم ، فهو تعالى مثلاً بعث صور مفارقة لتحقيق هذا العالم ، بعث ايضاً «في الأميين رسولًا يزكيهم ويلعلمهم الحكمة»، وهل يعني هذا غير ان الله تعالى حقق هذا العالم الإنساني بالأنبياء والأنتمة وجعله حيًّا في حركته وزمانه؟ وهذا ما أشار اليه (أفلاطون) بقوله : ان للنفس الأدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم للتنافس ، لأنه ليس يعقل ان يكون مثالها (كافلاطون) قد ذهب الى اعتبار ان جميع الحيوانات نشأت من الإنسان ، وانه - اي الإنسان - باب الأبواب . حيث نقل عن (أفلاطون) انه قال : إن كل نفس تعلقت اولاً ببدن انسان ، فإن استكملت بالعلم والعمل تجردت الى عالم الملائكة ، والا انتقلت الى بدن حيوان تناسبه في الخلق او ترددت في الأبدان الى أن تزول عنها الهيئات ، فنجت الى ذلك العالم^(١) .

نحن لا ندرى كيف يمكن اتهام (أفلاطون) بأنه لم يدرك حقيقة ما يحمله هذا القول من مخالفة للمعقول والمتفق معه ، لذا فإنه ينبغي تأويل كلامه وإخراجه الى دلالته الحقيقة ، لأنه إن صح ان الإنسان هو باب الأبواب ، لأنفي ان يكون للزمان اي معنى في ظل هذه التأويلات المجازية التي يراد تغليبيها على المعاني الحقيقة .

ومما يفيده معنى التحقق ايضاً ، هو ان حيوية الزمان غير مدركة إلا عند الإنسان ، لما يمثله هذا الأخير من قيمة وجودية تعلو به على جميع الموجودات الأخرى الذي هو واسطة في تحقيقها ، بل إن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الزمان إلا لأجل هذا الإنسان ، هذا اذا اردنا ان نتحدث عن روحية الزمان ، او عن

= بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلي باعتبارين بالقياس الى ما سيأتي منه ، ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يمترىء حدوث بالقياس الى العدم ، وإن كان العدوى والتجدد عين ذات الزمان والحركة ، [را : (الأسفار الأربعية) . ج ٣ ، ص ٢٤٤ ح وايضاً [قارن مع الفخر الرازي (المباحث المشرقة) ، ج ١ ، ص ٦٥٩] .

(١) الملا صدرا ، تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٧٠ .

قيمة في هذا العالم المحسوس ، نعم قد يصبح ما يفيده معنى الحديث ان الزمان هو الله تعالى من حيث ان الصور المحققة هي سبب الحركة والزمان مقدارها وكما يقول (الأخوان) : «واعلم ان الحركة ، وإن كانت صورة فهي صورة روحانية متممة تسرى في جميع اجزاء هذا الجسم »^(١) .

وقولنا ان الانبياء والأنة هم سبب تحقق الإنسان او الواسطة لتحقيقه ، فذلك لأنهم كانوا يعيشون روحانية الزمان قبل ان يكونوا في هذا العالم ، وزمانهم قبل دخولهم عالم المحسوس كان عبارة عن خلوص الزمان من شوائب الحسية والماديات لما هو عليه من اتصال حقيقي بخالقه : وكما يقول الملا صدرا في اسفاره : «بأنه لا يتقدم على الزمان إلا الباري وقدرته وامرءه المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي ، وتارة بالصفات عند قوم ، واخرى بالملائكة عند آخرين ، وبالصور الالهية عند الأفلاطونيين ، وللناس فيما يعشقون مذاهب»^(٢) ...

هذا هو زمان (افلاطون) و(ارسطو) وجميع الناس^(٣) ، اذ لا معنى للزمان اذا لم يكن متقدماً على كل شيء ومحلوق ، بدليل ان الذين انتدبوا لتحقيق هذا العالم معنويأ ، وانسانياً ، وروحياً ، كانوا يعيشون معنى الزمان وروحية الزمان قبل ان يكونوا في هذا العالم واعني في عالم الذر ، وكما روی عن الإمام الحسين (ع) : إن الله خلقنا من نور عظمته وجلاله ثم صور خلقنا في طينة مكونة تحت العرش ، فأسكن ذلك النور فيه ، فكنا بشراً نورانيين ، وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا ، وكما روی الصدوق في (التوحيد) ، عن أبي عبد الله (ع) انه قال : إن الله عز وجل خلق المؤمنين من طينة الجنان ، واجرى فيهم من

(١) اخوان الصفا وخلان الوفا ، ج ٢ ، ص ١٤ .

(٢) الملا صدرا ، الاسفار الأربع ، ج ٣ ، ص ١٢٥ .

(٣) قال (الرازي) في شرح عيون الحكم للشيخ الرئيس : إن الناصريين لمذهب (ارسطو) في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع الى مذهب (افلاطون) ، والأقرب عندي في الزمان هو مذهب ...

روحه^(١) . هذه كلها اشارات لطيفة في معنى «الزمان» ، وروحية الزمان ، بل في ذاتية الزمان ، التي وجدنا لها انصاراً في كل زمان ومكان ، من امثال (كنت)^(٢) ، و(برغسون)^(٣) وغيرهم كثير في اوروبا ، هذا فضلاً عما ذهب اليه المسلمين في هذا الشأن . . .

إن الأنبياء والأنئمة كانوا يعيشون حقيقة الدوام والإستمرار قبل أن يدخلوا الى عالم التغيرات التي في أغلب الأحيان لا تصمد امامها الأحكام ، وهذا ما عناه الإمام (افلاطون) بقوله: «إن المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها إلا الدوام والإستمرار (وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد) ، وإنما ان حصل فيها الحركات والتغيرات فحيثما يحصل لها قبيليات قبل بعديات ، وبعديات بعد قبيليات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء»^(٤) .

إن الزمان ، كما يقول (السيزاري) في تعليقه الاسفار ، الحيوى: « هو ان تكون مستمراً بحيث لا ينقطع تواصلك مع الله تعالى ، مع من جعلهم سبباً لتحققك في هذا الدهر الذي هو اثر الله ومكتوب قلم الله ، ومن احب شيئاً احب آثاره وكتابته » بل هو وعاء العقول الكلية من صنع العقول الكلية ، وهذه العقول من صنع الله تعالى ، فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان لانه رقيقة تلك الحقيقة^(٥) .

لذا فإن قولنا بحقيقة الزمان وبالمرة البريئة من التغيرات الموصوفة

(١) الصدوق ، التوحيد:

(٢) را: (نقد العقل المحسن) ، ترجمة موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط ٤ ، ص ٦٤ .

(٣) را: (منبع الدين والأخلاق) ، تعريب سامي الدروبي وعبد الله الدائم ، دار العلم للملائين ، ط ٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٢٧٠

(٤) نقلأً عن (الملا صدرا) ، الاسفار الأربعية ، ج ٣ ص ١٤٦

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

بالدلوام والإستمرار ، لا يعني ابداً ان الله تعالى ووجوده الخاص واقع في القبلية والبعدية اللتين هما صفات الأشياء الحادثة بما لها من زمان خاص تتجوه به .

وخلاصة القول: إن المقارنة تكاد لا تنتهي فيما لو اردنا ان نحكم على (افلاطون وارسطو) من خلال مجمل فلسفتهما ، لهذا نحن نختصر الكلام بما يفيد المعنى الاجمالي : إن العالم عند الحكماء الإلهيين ما هو إلا روحٌ بما له من دلوام واستمرار في زمانه ، من خلال صورته السرمدية التي تجعل منه روحًا حيًّا بتحركه إلى غايته ، وليس فيه شيءٌ من الهيولات التي تحول دون تواصله مع الله تعالى ، وما نجده من مادة في هذا العالم ما هي إلا جنة وواقية ، والهدف من وجودها هو منعنا من أن ننسب النقادين إلى الله تعالى ، تزييهَا لساحة قدره عن الحركة والتغير وكذلك عن الزمان والحدث... والله أعلم ، انتهى .

الفصل الثاني

في تأويل حكما، المسلمين لمقولات

(إفلاطون وارسطو)

وفيه ثلاثة مباحث

البحث الأول : هل العالم قديم عند (ارسطو)؟

البحث الثاني : هل يمكن ان يكون الشيء مادة وعديما في آن واحد .

البحث الثالث : هل يمكن ان تكون النفوس الجرئية قديمة ؟؟ .

هل العالم قديم عند (ارسطو)؟

قال شراح (ارسطو): «إن الهيولى موجودة بالقوة منذ الأزل ، كما أنها ليست عبدها محضًا ، وإن استحال أن تكون مبدأً لوجود ما بالفعل ، فلها إذن شيء من الوجود مهما انحط قدره... . لقد استبعد (ارسطو) فكرة الخلق ، وقصر فعل الله تعالى في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق ، وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا إرادة فيه بوجه... . إن العالم عنده لا يحتاج إلى موجود أو جده ، فكل شيء فيه أزلي أبدى لا يفتقر إلى خالق يخرجه إلى حيز الوجود ، انه موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً إلى الأبد... . إن ما يمكن قوله هنا : هو ان هؤلاء حملوا هذه المقولات على ظاهرها ، اي انهم لم يخرجوا المقوله من دلالتها المجازية ، ولهذا السبب كان شرحهم لها شرعاً وتأريلاً مجازياً ، ولو انهم أولوها على المعنى الحقيقي ، لما انتهوا بهم الأمر إلى الحكم على (ارسطو) حكمًا يضعه في صميم الفلسفة الدهرية التي جعلت من الحياة الها معبوداً ، وحاشا (ارسطو) ان تكون فلسفته ومنطقه فلسفة ومنطق الدهريين الذين ظنوا بأنفسهم استقلالاً ، وبالحياة استمراً ، وبالدهر تسرداً .

وخطأ بعض شراح (ارسطو) تمثل في أنهم لم يعرضوا مقوله (ارسطو) على العقل والمنطق حتى يعرفوا صحيح القول من فاسده ، بل إنهم أولوها بحسب العلوم اللسانية التي هي في أغلب الأحيان لا تفيد المعنى الحقيقي ، مما أدى بهم إلى اطلاق الأحكام جزافاً ، واتهام الإلهين بما هم بريثون منه ، بل بما لا يجوز في حقهم ، لما هم عليه من معرفة بأصول الصناعات ، ومبادئه الموجودات ، وأرباب الأصنام البرزخية .

كما يمكن القول ايضاً : إن شراح (ارسطو) المجازيين لم يحكموا على مقولاته عامة ، بل شرحا كل مقوله بمفردتها ، بمعزل عما قد يساهم في معرفتها على معناها الحقيقي ، فكان اول قولهم : «إن (ارسطو) يقول بأن العالم لا يحتاج إلى موجود يوجده ، وإن الله تعالى لا يعلم إلا ذاته ، وبأن كل من الهيولي والصورة أزلي أبدى لم يسبقه عدم ولا يصير إلى عدم» ثم نقلوا عن (ارسطو) قوله : «ان الكل ليس له بدء زمانى» . وان اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ، انها كلها حدثت عن ابداع الباري لها ، وانه عز وجل هو العلة الفاعلة ، ومبدع كل شيء الى ما هنالك من مقولات تفيد معنى الخلق من العدم ، ومن لا شيء .

لذا فإن ما يفيده القسم الأول هو القول بقدم العالم ، وما يفيده القسم الثاني هو القول بحدوثه ، فلماذا حكمتم على (ارسطو) من خلال مقولات القدم بمعزل عن مقولات الحدوث؟؟

بل انكم أولئكم بعض المقولات التي تفید الحدوث وفهمتم منها انها تفید القدم ، لقد اضطررت فلسفة (ارسطو) الإلهية عند المجازيين بسبب هذا الخلط بين مقوله وآخرى ، بل بسبب عدم المامهم بهذه الفلسفة عموماً ، باعتبار ان مقولات (ارسطو) يفسر بعضها ببعضاً ، وليس فيها اي تناقض .

لقد اول «الفارابي» مقوله (ارسطو) على المعنى الحقيقي ، واعطاها بعداً الهايا رائعاً بقوله : «إن مما داعهم الى ذلك الظن ، ان العالم قديم ، ما يذكره (ارسطو) في كتاب «السماء والعالم»، ان الكل ليس له بدء زمانى ، فيظلون عند ذلك انه يقول بقدم العالم ، وليس الأمر كذلك ، اذ قد تقدم فيين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية الإلهية ، ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل بذلك الشيء . ومعنى قوله «ان العالم ليس له بدء زمانى» انه لم يتكون اولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلاً ، او الحيوان الذي يتكون اولاً فأولاً بأجزائه ، فإن اجزاءه يتقدم بعضها بعضأ في الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال ان يكون لحدثه

به زمانی ، ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري جمل جلاله اياد دفعه بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان^(١) .

هذا التأويل لمقوله (ارسطو) ليس هو عبارة عن عملية توفيقية ، او اخراج لمقوله (ارسطو) عن معناها الحقيقي وانما هو تأويل لحقيقة ما تعنيه المقوله بحد ذاتها ، لأنه لو كانت المقوله الأرسطية تعنى القول بقدم العالم لما استطاع (الفارابي) ان يجد لها مخرجاً ، كونها تقوم على اعتبارات لغوية معينة ، وعلى براهين فلسفية لطيفة ، لا يستطيع الفيلسوف ايا كان ، ان يخرجها او يؤولها على الوجه الذي يريد ، وهو هو (الفارابي) كما رأينا ، يقدم برهاناً فلسفياً لتوضيح المعنى الأرسطي من المقوله ، وكما هو معلوم ان (الفارابي) هو شارح حقيقي للفلسفة وليس مجازياً ، وكونه كذلك اصبح فيلسوفاً الهايا .

ونحن سنقيم فروقاً بين المقوله التي تؤول بحسب عرف العلوم اللسانية ، وبين المقوله التي تؤول بحسب العلوم الحقيقية فنقول: إن كلمة الابداع في عرف العلوم اللسانية ، تعنى اخراج الشيء من العدم الى الوجود ، فلا يستطيع (الفيلسوف) ان يجعل معناها (عندهم) مناسباً لمعنى كلمة الاختراع ، باعتبار ان الاختراع يناسب القدرة ، بينما الابداع يناسب الحكمة ، هذا في عرف العلوم اللسانية .

اما في عرف العلوم الحقيقة ، فإن اللفظان متقاربان (الاختراع ، والابداع) في المعنى ، وهو ايجاد الشيء لا عن اصل ولا عن مثل ، انه تعالى اوجد الاشياء بنفس قدرته لا عن مادة ، وبمحض حكمته لا لغرض ، اذلو وجدتها بواسطة اصل وعنصر لافتقر في فاعليته لسبب آخر منه الاصل ، فلم يكن مبتدعاً...^(٢)

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكميين ، ص ١٠١ .

(٢) ميرداماد ، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الامامية ، طبعة بـ (الأوست) ، قم ص ١٢ ، ١٧ . وايضاً [قارن: مع الملا صدرا ، (شرح أصول الكافي) ، (كتاب العقل والجهل) ، مؤسسة مطالعات ، طهران ، ص ١٧٩] .

وعلى ضوء ما تقدم يمكن ان نطرح السؤال التالي : هل ان معنى مقولتي (ارسطو) ان (المادة قديمة) ، «وان الكل ليس له بدء زمانى» واحد؟

ان المعنى ليس واحداً بحسب عرف جميع العلوم ، لما تفيده المقوله الأولى من قدم العالم ، وما تفيده المقوله الثانية من حدوث العالم ، فكيف يمكن أن ننسب الى (ارسطو) معنى المقولتين على أساس انه معنى واحد ، أليس في هذا من التناقض ما لا يخفى على احد؟

إن (الفارابي) أول المقوله بحسب عرف الجميع ، وانتهى الىحقيقة
ان الله تعالى ابدع العالم دفعه بلا زمان ، وليس بامكان المجازين ، او اللسانين
ان يزولوا معناها على غير هذا الوجه ، لما بيناه من ان المقولتين لا يمكن ان تكونا
للفظين متقاربين ، لا بالمجاز ولا بالحقيقة .

فكيف تبني لبعض شرائح (ارسطو) ان ينسبوا له القول بقدم العالم؟

ليس هذا معناه انهم جعلوا من المقولتين لفظين متقابلين في المعنى ، على الرغم مما بينهما من تقابل^(١) . وهذا يعني انهم جمعوا بين متقابلين هنا وفرقوا بين متناسبين هناك ، وبذلك بطل ان يكون العقل عقلاً ، اذ ان العقل ما صار عقلاً إلا بالتفريق بين المتقابلات ، والجمم بين المتناسبات^(٢) .

وكما هو معلوم في المتنق ، ان القدم والحدوث متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ، ولا تقابل بين كون مهية واحدة قديمة وحادية حداً وعددأ .

من هنا يمكن القول: إن نسبة المقولتين معاً إلى (ارسطو) من قبل المجازيين دليل على ما يتمتع به هؤلاء من تناقض عقلي ، يمنعهم من ادراك حقيقة الفلسفة الإلهية عند (ارسطو) ، ولهذا السبب نحن نستعين بشرح فلسفته

(١) بيان معنى المقولات الأولى القدم ، ومعنى الثانية العدوى ، والقدم والعدوى متقابلين ...

(٢) ابن رشد ، *تهافت التهافت* . تحقق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ،

٢٦٨ ، ج ٢ ، ص ١٩٧٨

الحققيين لمعرفة ما تميّز به هذه الفلسفة عن فلسفات المقدمين والمؤخرین ، لأن اهل الدنيا شوّهوا صورتها ، وحالوا دون صفائها لغاية في أنفسهم ، والله أعلم .

اذن بديهة العقل تقضي بنفي امكانية الجمع بين مقولات (ارسطو) التي تعني حدوث العالم ، وبين مقولاته التي تعني قدم العالم ، فهذا العالم عند (ارسطو) اما ان يكون قديماً ، وإما ان يكون حادثاً ، ولا يمكن - كما يبینا - ان يكون حادثاً وقديماً في آن واحد ، ولا يمكن ايضاً ان يرتفعان عنه معاً ، لأنه انما يراد بهما صفتان للوجود ، فالوجود يجب ان يتصل بأحداثهما ، ولما استحال ان يكون العالم قدیماً لما بینا من انه لو كان قدیماً وعلة ذاته ، لوجب ان يسبق ذاته في الوجود ، وهذا مستحيل ، بقی ان نقول ان العالم حادث ابدعه الله تعالى من غير مثال سابق ومن لا شيء ، وهذا ما افاده شراح (ارسطو) الحقيقةون . . .

قال (الفارابي) : إن (افلاطون وارسطو) هما من وضعوا امر الإبداع بحجج واضحة مقنعة ، وانه ايجاد الشيء عن لا شيء ، وان كل ما يتكون من شيء ما ، فإنه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء ، والعالم مبتدع من لا شيء ، فماه الى لا شيء^(١) .

فإذا قلتم : إن العالم قديم و موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً إلى الأبد ، فذلك معناه ان العالم ليس مبدعاً وانه كان شيئاً منذ الأزل ، متحقق الهيولي والصور معاً بنفسه لا من خارج ، وهذا خروج على المأثور المنطقي ، لأن قولكم ان العالم لا يحتاج الى موجود اوجده ، يجعل من العالم الها ثانياً له صفات وخصائصه وقدمه وهذا ما بینت شرائع السماء والأرض استحالته . (وأله لا يغفر ان يشرك به وبغفر من دون ذلك لمن يشاء) ومعلوم ايضاً ، ان القول بقدم العالم يفضي بكم الى القول : ان كل من الهيولي والصورة ازلي

(١) كتاب الجمع بين رأي الحكميين ، ص ١٠١

ابدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى العدم وهذا ما صرحت به ، إلا ان هذا التصریح المجازی یمنعکم من الحديث عن معنی التتحقق الجزئی في الوجود^(۱) ، ولو كان ارسطو من القائلین يقدم العالم لما تحدث عن التتحقق الجزئی ، وما اشارته الى هذا التتحقق إلا دليلاً على ابداع الله تعالى لهذا العالم ، لأن التتحقق في الوجود لا يمكن اقامة البرهان عليه من خلال قدم العالم ، اذ ان العالم حينئذ سیكون محققاً بنفسه ، ولا يحتاج الى محقق له من خارج مثلماً أوجد نفسه بنفسه ولم يحتاج الى من يوجده من خارج .

سئل(ابناذ قلس) اليوناني لم قلت بإبطال العالم؟ قال لأنه يبلغ العلة التي من أجلها كان فإذا بلغها سكت حرکته .

نقول: إن كلام هذا الحکیم صریح ، ان العالم قابل للفساد والزوال وغير محتمل للبقاء والدوان ، وكل ما هو كذلك فابتداوه من عدم وانتهاه الى عدم .

وهذا ما أشار اليه (الفارابی) حينما اشار الى ان (ارسطو وافلاطون) هما من وضعوا امر الابداع ، اذ انه لا معنی للابداع إلا ان يكون هذا العالم مبدعاً من لا شيء حتى يصبح مآلہ الى غير شيء؛ والقول بخلاف ذلك يعطي العالم استقلالية واستمراً ، حتى وإن فسد ، فهو يفسد الى شيء ، وبذلك يتضمن

(۱) لأن معنی التتحقق في الوجود ، هو ان يكون هناك ثمة تلازم بين الهیولی والصورة ، فإذا كان العالم قدیماً ، فإنه لن يكون سبباً لهذا التلازم ! لأن مادة العالم لا تصلح لأن تكون سبباً لشيء اطلاقاً ، وكذلك كل من الهیولی والصورة . كما يبنا - لا يمكن ان تكون احداهما سبباً للأخرى ، اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهیولی والصورة نظراً الى ذاتها بدون صاحبها ، فحينئذ لوم يکن احدهما اقرب الى الثالث ، اي ان يكون احدهما في درجة المعلولة اقرب الى العلة ، والأقرب لا يجوز ان يكون المادة لها من قبول واستعداد ، يبقى ان الأقرب هو الصورة ، وهي بالفعل ، فإذا كان الثالث هو المادة عند القائلین يقدمه ، فهل يصح ان يكون ما هو بالفعل قريباً مما هو بالقوة؟ من هنا يستحيل ان تكون المادة قابلة ، وفاعلة ، ومستعدة ، وسبب لما هي مستعدة له ، لأن قولكم عن المادة انها كذلك ، يعطي القوة من الصفات ما يجعلها فعلاً وقد فرضت بالقوة هذا خلف . وكما تقرر في العلوم العقلية ان العدم لا يعلل ولا يعلل به .

معنى الإبداع وكذلك معنى التتحقق ، وهم حينما يقولون ان العالم غير مبتدع فمن الطبيعي ان ينتهوا اليه من أن تأويل مقوله (ارسطو) : «إن الله لا يعلم إلا ذاته» على نحو يخالف المعقول والمنقول معاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ومما يدل على حدوث العالم عند (ارسطو) هو ما افاده افلاطون في كتابه «طيماؤس» ، من ان العالم مكون وانه ميت ، وما افاده في كتاب «النوميس» من ان للعالم بدؤاً علياً^(١) . ليس له بذوق مادي » ، وهذين القولين تولى (ارسطو) تبيين مراد استاذه من اختلاف اللفظين ، وانددهما عنه فقال: عن افلاطون بقوله الأول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعه بلا زمان ، وعن بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ، وان ذاته ما كان ليغزو بالبقاء الابدي لولا استبقاءه الله على الدوام^(٢) ، والقولين يمكن القول عنهما انهما للفظين متقاربين في المعنى ، وليسوا متقابلين ، حتى يلزم التناقض ، باعتبار ان القولين يفيدان حدوث العالم دفعه بلا زمان ، وما الحديث عن البقاء الابدي له ، إلا اشارة الى صورة العالم (مثاله) الذي هذا العالم الحسي ظلال له ، بدليل ان العالم العقلي هو عالم فعلي له صورته في جوار الله تعالى .

يقول (الملا صدرا): ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف (ارسطو) كان يرى ويعتقد حدوث العالم ، اذ قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في ألسنة الجمهور وغيرها... وهو انه قال الأشياء المحمولة يعني بها الصور

(١) الفرق بين البدو العلي والبدو الزماني ، هو ان البدو الزماني للشيء يتكون اولاً فارولاً بجزائه ، والكل كما مر معنا ليس له بذوق مادي ، وإنما ابدع دفعه بلا زمان ، وأما البدو العلي الذي ذكره (افلاطون) فمعناه الصورة المقلبة للعالم ، اي مثال هذا العالم الحسي ، وهو بدون شريف للعالم العقلي ، وما يجري على العالم العقلي لا يجري على العالم الحسي ، كذلك العالم العقلي متقدم على العالم الحسي . وتقدم هذا العالم هو الذي جعل له شأناً (علياً) .

(٢) نقلأ من الاسفار الأربع ، ج ٥ ، ص ٢٢٢ .

الجسمانية ، فليس كون احدهما من صاحبه ، بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة ، فقد بان ان الصورة تبطل وتدثر ، واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو ، لأن الدثور غاية... فقد صر ان المكون حادث لا من شيء... وبدل على أن محدثه لا بدو له ولا غاية لأن الدثور آخر والآخر ما كان له اول... فالبدو والغاية يدلان على مبدع^(١).

حتى ان مقوله ان العالم قديم بالزمان ، فيما لو اردنا ان نؤول فلسفة (ارسطو) من خلالها ، فهي ايضاً لا تقييم ، لأنها تقول بأن العالم قديم قدم علته وبأن ما يتقدمه زمانى لم يستغن عن متوسط^(٢).

وكما يقول (الملا صدرا) : إن للقائلين يقدم العالم زمانياً ان يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زمانى^(٣)...

اشارة فيها انارة:

علوم لدى العقول والأذهان ان حكماء الاسلام ، (الفارابي) ، (ابن سينا) ، (الملا صدرا) ، وغيرهم كثير في عالم المسلمين ، انهم جميعاً من اهل الحقيقة ، وقد اشاروا جميعاً الى مقوله «ان الكل ليس له بده زمانى» اشارة لطيفة ، حينما اقاموا البرهان عليها ووجدوها موافقة للمعقول والمنقول معأ ، وما ذهب اليه اهل المجاز في تأويل هذه المقوله كان انحرافاً عن جادة الصواب ، وتجنياً على اهل الحقيقة ، اذ أنهم حكموا على (ارسطو) بالظن ، وجعلوا منه فيلسوفاً حسياً لا دراية له بالمعقول ، والذى لا ينقضي منه العجب هو أن فلسفة (ارسطو) في هذا الزمن معتبرة لجهة ما هي عليه من حسيبة علمأً بيان (ارسطو) هو فيلسوف العقل ، كما أنه استطاع ان يقيم جسراً بين المعقول والمحسوس ، وكان هذا الجسر بمثابة الصراط الذي يصل الدنيا بالأخرة ، وبفضل مجهداته الفكرية والمنطقية تمكן تلامذته وغيرهم من انتسبوا الى

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٨ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ٥٢٤ ، ٥٢٦ .

(٣) الأسفار الأربعة ، ج ٣ ، ص ١٦٣

المدرسة المثائية ان يجدوا تفسيراً لنشأة الكون ، وان يضعوا حلولاً لما طرأ من اشكاليات حول الكون والانسان .

إن ما انتهى اليه الاقدمون في ابحاثهم العقلية ، وخصوصاً (افلاطون وارسطو) لا شك انه يواافق النظرية الاسلامية فيما ذهبت اليه في تفسيرها لنشأة الكون (العالم) ، اذ انها اقامت البرهان على ان هذا العالم مخلوق ، وانه مبدع ، ومن لا شيء ، ولا بد ان يكون ماله الى لا شيء ، (كما بدأنا اول خلق نعيده) .

من هنا ، فإن اتفاق العقل قبل الإسلام وبعد حملة ابداع الله لهذا العالم ، هو اشارة واضحة الى تتحققه بما انظم اليه ابداعاً من صور رحمانية افضتها الله سبحانه وتعالى عليه ، كلياً وجزئياً ، وهذا دليل على امساك الله تعالى له ان يزول ، بحيث انه تعالى احياء بما يبعث فيه من روحه وبما يجعله متوجهاً اليه وطالباً له ، بعد ان جعله منمحقاً تحت وجوده ، مطموسأً تحت جبروته ، تلك هي حقيقة العالم المتحرك الى غايتها عند جميع الحكماء الإلهيين الذين تعلقوا من خلاله معنى وجودهم : انظروا الى ملوك السماوات والأرض ، فهل تجدون إلا انفسكم ، وفي انفسكم هل تجدون إلا العالم الصغير الذي انطوى فيه العالم الاكبر...؟

إن ما انتهى اليه اهل الحقيقة في تأويلهم لمقولات (ارسطو) ، لا بد ان يكون حقيقة ، وهم لم يؤولوا هذه المقولات ، إلا لأنها تحتاج الى تأويل ، خوفاً من ان يحملها الناس على ظاهرها ، وما ذهبنا اليه في عرضنا لمقولات (ارسطو) من حيث اقامتنا للبرهان على ان مقولته «الكل ليس له بهذه زمانية» ، (ومقوله المادة القديمة) ، او ان العالم قديم ، لم يكن الهدف منه التوفيق بين مقولات ارسطو ، او افلاطون ، ومقولات الاسلام ، وانما هدفنا هو توضيح وإظهار المعنى الحقيقي لهذه المقولات ، بعد ان استبدل بها اهل المجاز واولوها على غير معناها الحقيقي ، وهدفنا ايضاً هو ثبيت ما اجمع الحكماء على صحته ، ونفي ما اجمعوا على انه مخالف لمبادئ العقل النظري .

ويمكن القول هنا: إن المسلمين لم يقلدوا القدماء فيما ذهبا إليه من تأكيد على الخلق من العدم ، باعتبار أن النظرية الإسلامية قد اظهرت بوضوح هذه الحقيقة في العديد من الآيات القرآنية التي أكدت على أن كل شيء هالك وزائل ، إلا وجهه الكريم ذو الجلال والاكرام ، وما اتفقوا فيه مع القدماء كان نتيجة لوحدة الحق الذي لا يتعدد بتعدد الأزمان والرجال .

نحن قد نفهم بأننا أصحاب غاية في اثارتنا للنظريات الفلسفية القديمة ، وفي تبياننا لحقيقة التناقض في اقوال بعض شراح (ارسطو) ومن ليسوا بأهل لشرح فلسفته ، وهذا الاتهام قد يكون تجنياً فيما لو عرفنا انهم اساوا إلى (ارسطو) حينما نسبوا إليه التناقض في مقولاته ، وحينما بروأوا ساحتهم بقولهم: إن كتبنا ما هي إلا شروح لفلسفة (ارسطو)!؟ فإن قيل : إن كل من (الفارابي) و(ابن سينا) و(الملا صدرا) ، قد ادركوا حقيقة ما يعنيه (ارسطو) في فلسفته الإلهية ، وايقنوا انه ذهب إلى القول بقدم العالم ، وبما انكم ذكرتم انهم من اهل البرهان والحقيقة ، فإنه ليس من مصلحتهما ولا من مصلحة الإسلام والمسلمين ان ينقلوا عنه قوله بقدم العالم ، وقد يكون هذا السبب هو الذي حملهم على تأويل مقولات (ارسطو) على نحو لا يخالف ما جاء به الشرع ، ولو انه خلي بينهم وبين ما كان يعنيه (ارسطو) حقيقة ، بمعزل عن جوانب السياسة والمجتمع ، لكان التأويلات مختلفة تماماً؟

قلنا: انه ليس لأهل الحقيقة (والحكماء) مصلحة في جمع الآراء المختلفة ، وازالة التناقضات في الفلسفة اليونانية ، فيما لو ثبت انه فيها من التناقضات ما يحول دون الأخذ بها ، وإنما مصلحتهم هي في اخذ كل ما هو موافق للملة ، والتحذير من كل ما هو مخالف لها ، وفلسفة (ارسطو) هي فلسفة توحيدية محضة وموافقة لما جاء به الشرع . . . رغم وجود بعض الأخطاء فيها . . .

هل يمكن ان يكون الشيء مادة وعدمًا في آن واحد؟؟

قالوا: إن (افلاطون) لم يقدر على تصور خلق العالم من العدم ، (من لا

شيء ، وبما انه لم يستطع تصور ذلك ، فإنه ذهب الى القول : إن المادة قبل ان تأخذ طابع الصورة كانت عدماً . وإن (ارسطو) نفسه ، لا يفهم كيف يكون الشيء مادة وعديماً في آن واحد^(١) . . .

إن من يفكر في هذا القول ، لا بد ان ينتهي الى تقرير بعض المسائل الهامة على ضوء ما ذهبت اليه الفلسفة في تعريفها لكل من المادة والعدم ، كونهما كانا ولا يزالان موضوعاً لها ، وبالتالي فإنه يستحيل معرفة اي شيء ماء لم نعرف ما هي المادة؟ وما هو العدم؟ .

انها اسئلة اجاب عليها فلاسفة (الاغريق) في الماضي ، وفلاسفة الإسلام في الحاضر ، ونحن سنرى ما اذا كان يصح القول : ان (ارسطو) لم يفهم كيف يكون الشيء مادة وعديماً في آن واحد؟ . .

لقد اول حكماء الإسلام مقولات القدماء ، وانتهوا الى اليقين بأن (افلاطون) و(ارسطو) على وجه الخصوص ، قالا بالخلق من العدم ومن لا شيء ، وكنا قد ذكرنا ، فيما سبق ، ان التناقض الظاهر في مقولاتهما مرده الى تأويل الشرح المجازيين الذين فهموا عنهم انهم يقولون باستحالة الخلق من العدم بل ان العالم قديم بل لقد انتهى بهم الأمر ، أي بالشرح الى الخلط بين التعاريف ، ناسبين هذا الخلط وهذا التناقض الى حكماء الأغريق .

نحن نبين في هذا البحث ، ان العقل لا يسلم بأن (افلاطون) قد وصل الى هذه الدرجة من الإضطراب العقلي ، إلى درجة الجهل في استعمال آلة المنطق العقلي الذي فرق بين حد المادة وحد العدم ، اذ انه لا يمكن ان يكون حددهما واحداً ، لما هما عليه من اختلاف في الخصائص سواء الجوهرية منها او العرضية .

اجمع فلاسفة اليونان على ان العدم يعد من العبادى بالعرض لا

(١) نديم الجسر ، قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن ، قم ، لم تذكر السنة الذي طبع فيها ، ص ٤٠ .

بالذات ، وفرقوا بين العدم المطلق والعدم الخاص ، وقالوا: بأن العدم المطلق مقابل للصورة المطلقة ، والعدم الخاص مقابل للصورة الخاصة^(١) .

وبناء على هذا ، فإن المبادئ تصبح ثلاثة عندهم ، هي الهيولي والصورة وجوهر غير متحرك ، وهذا الجوهر هو الله سبحانه وتعالى ، أما الجوهران الطبيعيان^(٢) فهما مبدأ الأجسام الطبيعية ، وهم لم يحسبوا العدم من المبادئ الجوهرية ، فكيف يكون الشيء جوهرأً وعرضأً في آن واحد؟

كما انهم لم يجعلوا العدم مبدأ للوجود ، لأنه لو كان كذلك لكان جوهرأً ، وحيثند لن يكون مقابلًا للصورة ، باعتبار ان الصورة جوهرأً ، والجوهر لا يكون مقابلًا للجوهر ثابلاً .

إن الكلام ليس في العدم الخاص^(٣) ، وإنما هو في العدم المطلق ، الذي هو نفي مطلق ، فلو صر ما نقل عنهم من إن الشيء هو مادة وعديماً في آن واحد ، لجاز القول إن المادة التي هي ايجاب محسن أو قوة محضة هي في الوقت نفسه نفياً محضاً ، وفي هذا من التناقض ما لا يخفى على أحد ، وسبعين ذلك لاحقاً . والذين نسبوا هذا القول إلى (افلاطون) و(ارسطو) ، هم إنما نسبوه بمعنى العدم المطلق ، وليس بمعنى العدم الخاص ، ولو انهم قالوا بالعدم الخاص والمقييد ، لكان من الممكن تعليل قولهم وقوله ، إلا انهم قالوا بالعدم المطلق الذي لا يمكن ان يعلل ، او ان يعلل به^(٤) .

قال حكماء الاسلام في تعريف معنى العدم ، (الشيرازي) في

(١) نقلًا عن الشهريستاني ، الملل والنحل ، تمع محمد كيلاني ، دار صعب ط ٢، ١٩٨٦، ص ١٢٦ .

(٢) المقصود بهما الهيولي والصورة .

(٣) العدم الخاص ، بتعريف (ارسطو) هو عدم صورة بعينها عن مادة قبلها ، مثل عدم السيفية عن الحديد . . . را : الشهريستاني ج ٢ . ص ١٥٣ .

(٤) الطوسي . نصر الدين ، تلخيص المحصل ، المعروف بنقد المحصل ، بيروت ، دار الأضواء ، ط ٢ ١٩٨٧ ، ص ٢٣٦ .

الاسفار^(١) ، و(العلامة الحلي) في شرح التجريد^(٢) ، و(الطوسي) في نقد المحصل^(٣) ، والرازي في المحصل^(٤) ، قالوا: إن العدم نفي ممحض ، واوضحوا في بيان الفرق بين الوجود والعدم انه لا واسطة بينهما ، وان الثبوت هو الوجود ومرادف له ، وان العدم والنفي متزددان ، ولا شيء عند العقل اظهر من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها ، ومن هنا يمكن ان نفهم مقوله (ارسطو) ان العدم ليس مبدءاً للوجود ، لأن النفي لا يمكن ان يكون مبدءاً للثبوت والايجاب ، وبما ان الهيولى لها ضرب من الوجود ، فإن لها ايضاً ضرب من الثبات والجوهرية ، مقابل ما للعدم من سلب وعرضية . لذا فإن الجمع بين المادة والعدم هو جمع بين لفظين متناقضين ، ومعلوم في المنطق ان النقيضين لا يجتمعان في الخارج في شيء واحد ، في وقت واحد ، ولا يرتفعان معًا بحسب قانون عدم التناقض^(٥) .

اذن اما ان يكون الشيء مادة ، وإما ان لا يكون نهائياً ، وحينما لا يكون هذا الشيء ، لا يكون محصلًا ، وإنما يكون عدماً ، فهو إما ان يكون ثبوتاً وإنما ان يكون نفياً ، ولا واسطة بينهما .

إن الله سبحانه وتعالى أخرج هذه المادة من العدم الى الوجود ، ومعنى خروجها من العدم هو انها اصبحت شيئاً غير متعين لا شكل لها ولا صفة ، ولما اعطتها الله الصورة اصبحت شيئاً معييناً ، وهي قبل ان تعطى الصورة كانت على شيء من الوجود ، فكيف يمكن القول: إن الله تعالى بعد أن أبدع هذه

(١) الاسفار الاربعة ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الإعتقداد ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ٢ ط ١ ، ١٩٧٩ ، ص ٦٠ اياضاً را: ص ١٢ .

(٣) نقد المحصل ، ص ٢٣٦ .

(٤) المحصل: نقلأ عن تلخيص المحصل للطوسي ، الصفحة نفسها ، ٢١٦ .

(٥) فضل الله ، مهدى ، مدخل الى علم المنطق ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٥ ، ص ٥٣ .

المادة وجعلها على ضرب من الوجود ، أنها لم تزل عندما؟

اما اذا كان معنى قولهم : إن (افلاطون) و(ارسطو) جعلا من الشيء مادة وعدهما في الذهن في آن واحد ، فذلك ما لا استحالة فيه من وجهه ، من قبيل ان يتتصور وجود (زيد) وعدمه ، ويحكم بالتناقض بينهما في الخارج ، لا في الذهن ، اذ لو كان بينهما تناقض في الذهن لم يجتمعوا فيه .

اما اذا كان المقصود هو الجمع بين الإثبات والنفي ، فهو الذي تبدو فيه الإستحالة من كل الوجوه ، وحاشا (افلاطون) و(ارسطو) ان يكونا قد ذهبوا الى هذا المعنى ، وقد علمتم ان هذا المعنى ينفسخ بأدئني تأمل من العقل بسبب ما هو عليه من تناقض في الخارج .

كما انه بالإمكان ان نشير هنا إلى ما قرره الحكيم الإلهي (الشبرازى) في بيان الفرق بين المادة والعدم بعد ان اشرنا الى الفرق بين العدم والوجود ، يقول فيلسوفنا : «إن العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلاً حتى تحصل الإبهام ، ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء ، بخلاف الهيولى الأولى التي هي جوهر مستعد لأن يصير كل شيء بلا تخصيص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلاً واحداً وقوة صرفة^(١) ، أنها مادة المواد وهيولى الهيولات ، وكونها جوهرأ لا يجب تحصلها إلا تحصل الإبهام ، وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها إلا فعلية القوة وهذا هو الفرق بينها وبين العدم ، لها هذا التحوم من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها ، إلا من جهتها فهي احسن الأشياء حقيقة ، واصفعها وجوداً لوقعها على حاشية الوجود ، ونزلوها في صف نعال محفل الإفاضة والوجود^(٢) .

(١) يقول الشبرازى : ان الهيولى قابلاً ومقبولاً ، ولها فعلية مقابل القوة ، لأن لها ضرب من الوجود ، ولو كان قابلها بعض مقبولاتها وقوتها بعض ما تقوى هي عليه للزم الدور والتسلسل .

حاشية الأسفار ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

(٢) الأسفار الاربعة ، ج ٢ ، ص ٣٣ - ٣٤ .

فإذا كان العدم لا تحصل له أصلاً ولا فعلية ، وكان للمادة الأولى فعلية القوة وتحصل الإبهام ، فذلك دليل على أن العدم والمادة ليسا شيئاً واحداً ، باعتبار أن المادة لها ضرب من الفعلية ، وعندما الاستعداد لأن تشير كل شيء ، في حين أن العدم ليس له أي ضرب من الوجود ولا من الفعلية ، انه نفي محض مقابل ما للمادة من ثبوت وضعف في الوجود .

هذا الفرق بين المادة والعدم يمنع من الجمع بينهما في شيء واحد في أن واحد ، لما يفيده كل واحد منها من اختلاف في الجوهرية والعرضية . وهذا ما قاله (ارسطو) : إن العدم مبدأ بالعرض لا بالذات ، لأنه لو قال انه مبدأ بالذات لاضطربت عنده حقيقة الوجود الذي له من الإيجابية بقدر ما للعدم من سلبية .

اجمع الحكماء على أن المادة الأولى جوهر بسيط قابل للصور على الترتيب ، ولأنها كذلك لا يمكن ان تكون والعدم شيئاً واحداً ، لأن العدم ليس له شيء من الوجود ، فقولنا ان الشيء عدم ومادة في آن واحد يجعل من الشيء موجوداً ومعدوماً في آن ، وهذا محال .

كما ان قولنا: إن المادة لها ضرب من الوجود ، هو يعني أنها ذات حركة جوهرية فلو كانت والعدم شيئاً واحداً ، لم تكن جوهرأ ، وإذا لم تكن جوهرأ لم تكن مبدأ للأجسام الطبيعية ، وقد فرضت جوهرأ بسيطاً ، لا كم لها ، ولا كيف ، ولا صفة ، ولا شكل ، وهذا خلف .

نعن حيارى ازاء التأويلات المختلفة لمقولات حكماء الاغريق ، إلا اننا استطعنا ان نعثر على شيء من الحقيقة بعد ان اطلعنا على شروحات الفلاسفة الحقيقيين الذين نظروا في فلسفة اليونان نظرة مجردة عن الأهواء ، بحيث انهم اولوها تأويلاً حقيقياً من حيث كلبتهما ، وقد يعترض علينا بأن نصوص (ارسطو) واضحة في شأن قدم العالم ، لكن يجب أن يعرف هؤلاء ان الاعتراض يكون صحيحاً حينما ينعقد الإجماع على ذلك ، إلا ان شراح (افلاطون) ،

(واسططر) انقسموا الى مجازين وحقيقين ، ونحن نقف الى جانب الحقيقين ، لأن الحكمة بهم اخصر ، وهم الى فلاسفة اليونان اقرب ، وانه اعلم .

هل يمكن ان تكون النفوس الجزئية قديمة؟؟

قالوا: إن النفس قديمة عند (افلاطون) قبل الجسد ، والنفوس الجزئية (الموجودة في الملا الأعلى مع الإلهية) تتأمل دائمًا في الإلهية ، فإذا اتفق ان نفسها منها غفلت عن تأملها هذا ابعدت عن الإلهية ، فإذا هي استمرت في غفلتها ظلت تبتعد عن مقامها حول الإلهية حتى تسقط من الملا الأعلى ، فإذا سقطت نفس من الملا الأعلى دخلت في جسد في الأرض (من أجساد البشر) فإذا مات جسد ، وكانت النفس التي دخلته قد تهذب وصلحت ، عن طريق الفلسفة فإنها تعود الى مكانها الأول ومقامها في الملا الأعلى ، وإذا هي لم تهذب فإنها تعود ثانية الى الأرض وتدخل في بدن جديد (من ابدان البشر او ابدان الحيوان) . وهكذا نرى (افلاطون) يؤمن بالتناسخ (بتقلب النفس الواحدة في عدد من أجساد البشر والحيوان) ^(١) .

نحن أفردنا في ما سبق ، ان القول بالتناسخ على هذا النحو لا شك انه يجعل من التحقق الوجودي في هذا العالم مستحيلًا ، لما يعني هذا التناسخ من خلط بين الحيوان والإنسان ، بل انه يعني ان جميع الحيوانات نشأت من الإنسان ، وانه باب الأبواب ، فضلاً عما يؤدي اليه هذا القول من شك بقدرة الله تعالى على تحقيق اشياء هذا العالم . انها القدرة الالهية القادرة على ان تجعل لكل شيء صورة ، ولكل بدن نفساً تدبره . فإذا لم تتهذب هذه النفس بالعلم الإلهي ، يتحول الشخص الواحد من صورته الى صورة حيوان آخر كما وقع في بني اسرائيل ، وهذا جائز ، اما ان يقال: «ان النفس الواحدة تتقلب في عدد من

(١) فروخ ، عمر ، المنهاج الجديد في الفلسفة ، بيروت ، دار العلم للملائين ، ط ٣ ، ١٩٨٤ ، ص ٣٦ .

اجساد البشر والحيوان» حتى ينتهي الأمر الى ان يكون هناك من الحيوانات ، كالكلب والقردة والخنازير ما هو من اولاد الناس الممسوخين ، (المسخ المعروف عند الناسخية) ، فذلك ما لا يمكن ان يكون من التاله في شيء ، بل إن قائله لا يستحق ان يكون موضع اهتمام عند اهل الحكمة .

إن الله تعالى احدث معجزة في سخه لبني اسرائيل لمدة ايام فقط ، وهم لم يتناسلوا حتى يتعاقبوا على مر الدهور والأزمان ، وحتى يظن ان القردة من نسل اولئك الممسوخين ! لقدر اجمع المسلمين على انه ليس في القردة والخنازير من هو من اولاد آدم^(١) ...

إن انتقال نفس من بدن انسان الى بدن حيوان يمنع العالم الحي من أن يقوم بنظام معين بسبب ما افترض من تداخل بين انواع الحيوانات ومشاركتها لبعضها البعض في بعض الخصائص ، وحاشا افلاطون ان تكون فلسفته مشوبة بهذه العبيضة ، وبهذه الاقاويل التي تحول دون ان يكون افلاطون رجلاً لهايا .

إن الله تعالى جعل الإنسان خليفة له في الأرض ، واعطاه من النعم ما لم يعط غيره ، وهذا الى ما فيه خيره وصلاحه ، فإذا لم يتهذب هذا الإنسان بالعلم والإيمان ، فإنه يختم على قلبه بيده ، ويتحقق نفسه حيواناً من دون ان تنتقل نفسه الى بدن حيوان آخر ، حتى ان انتقاله هذا لا يعني ان تغيراً ما يجب ان يحصل في صورته بحيث تقلب قرداً او خنزيراً ، بل إن التغير هو فقط في القلب ، بحيث يصبح « كالحمار يحمل اسفاراً»^(٢) .

أشار الفلاسفة: (ابن سينا)^(٣) ، (محمد بن مسعود)^(٤) ، (الملا

(١) الشيرازي ، تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٧٠ .

(٢) سورة ٦٢ / ٥ .

(٣) النجاة: منشورات دار الأفاق الجديدة ، تقديم ماجد فخرى ، ط ١ ، ١٩٨٤ ، ص ٢٢٧ .

(٤) شرح حكمة الإشراق ، (المشهور بقطب الدين الشيرازي) ، طبعة (الأوقيانوس)، قم، ص ٤٩٢ .

صدراً^(١) ، و(السيزواري)^(٢) ، الى ان انتقال نفس من بدن الى بدن ، يجعل في البدن الواحد نفسان ، وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المصرفة والمديرة ، فإن كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هي نفسها ، ولا تشتعل بالبدن ، فليس لها علاقة مع البدن ، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه^(٣) .

هناك إجماع حكمي على ان التناسخ هو عبارة عن انتقال النفوس الناقصة والفاجرة في صورة الباطن الى صورة الحيوانات الناقصة ، وبما تقدم يمكن رفع التناقض بين مذهب افلاطون ومذهب غيره من ذهبوا الى هذا المعنى ، وكما يقول (الشهرستاني) : «ما من مذهب إلا وله قدم راسخ في التناسخ»^(٤) .

يقول (قطب الدين الشيرازي) في شرح حكمة الإشراق : «إن الآيات القرآنية لا تشير الى رأي التناسخية ، لأنها رمز نبوية ، وأسرار الهيبة ، ولها محافل مذكورة في كتب التفسير يخرجها عن صلوح كونها متمسكاً لهم فليطالع التفاسير من اراد الإطلاع»^(٥) .

إن حكيمَا (كافاًفلاطون) ، لا يمكن ان يقول بأنَّ الحيوانات نشأت من الإنسان ، ولو كان ذلك صحيحاً لما عاد (ارسطو) عن رأيه في إبطال التناسخ الى رأي استاذة (افلاطون) . وكما يقول شارح (الحكمة) : «بقي المشهور في كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية»^(٦) .

ويمكن القول هنا: ان كثيرين من شراح (افلاطون) و(ارسطو) في القرون المتأخرة ، قد اولوا المقولات وفق ما يحلو لهم ، ولو كان عندهم شيء من

(١) تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٧٠ .

(٢) انظر حاشية الأسفار الأربع ، ج ٨ ، ص ٣٣٢ . وأيضاً: ج ٣ ، ص ٢٤٤ .

(٣) الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ .

(٤) شرح حكمة الإشراق ، ص ٤٩٣ .

(٥) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

الحرية لما اتهموا (أفلاطون) بما لا يقبل به عاقل ، من قول بالتناسخ على نحو يفهم منه ان الشخص الواحد يتحول من صورته الى صورة حيوان آخر ، ولقد بين الفلسفة استحالة ذلك . وكنا قد اشرنا آنفاً الى توجيه (الشيرازي) لكلام (أفلاطون) في التناسخ^(١) .

قالوا : إن (أفلاطون) يقول بأن النفس قديمة ، وان النفوس الجزئية في الملا الأعلى تتأمل دائمًا في الإلهية^(٢) . ولكنهم لم يقولوا لنا كيف ذلك؟

وإذا كانت قديمة فهل هي قديمة ، بالمعنى الذاتي ، ام بالمعنى الزمانى؟؟

والنفس اذا كانت قديمة بالزمان حادثة بالذات ، فهل هي قديمة في السلسلة العرضية^(٣) ، ام انها قديمة في السلسلة الطولية^(٤)؟

ام انكم تقولون بأن النفس قديمة بما هي عقل كلي؟؟

قلتم إن النفوس الجزئية موجودة في الملا الأعلى تتأمل دائمًا في الإلهية وهذا يعني أنها قديمة ، علمًا بأن أفلاطون لم يقل بأن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية موجودة قبل البدن ، وانما هو يقول : «بأن للنفوس

(١) را : (الأسفار الأربع) ج ٩ ، ص ٢٢٧ .

(٢) ليس (عمر فروخ) وحده هو الذي نقل الرأي الأفلاطوني وأكده ، بل هناك عدد كبير من الباحثين قد نقل هذا الرأي وأكده ، وإذا كنا نحن قد نقلنا ما قاله (فروخ) فذلك من أجل مناقشة الرأي ليس إلا .

(٣) إن الذين قالوا بأن النفوس قديمة في السلسلة العرضية ، هم انما ارادوا بقولهم هذا التناسخ بعينه ، بحيث انهم خلطوا بين الأنواع والاجناس ، حينما أكدوا على انه قد يكون من نطفة الإنسان قردا او خنزيرا ، وليس من الضروري عندهم ان يكون من نطفة الإنسان انسانا ، ومن نطفة الحيوان حيوانا ، وانما هذا قولهم كيف يمكن ان يكونوا متحققين في وجودهم ، متواصلين مع اسابيعهم ... تأمل .

(٤) اما المقصود بالسلسلة الطولية ، فهو ان النفوس قديمة بما هي عقل كلي ، وبما لها من كينونة اخرى لمبادئ وجودها في عالم الله تعالى ، وهي ما يسمى بالمثل الإلهية .

الجزئية كينونة اخرى لمباديء وجودها في علم الله تعالى من الصور المفارقة العقلية ، ولقد سماها (افلاطون) المثل الإلهية .

يوجد في احاديث القدماء ما يشير الى قدم النفوس ، ولكن من قال ان القدم مرادف لمعنى التناسخ؟ كما انه يوجد في احاديث الانبياء المشهورة ما يؤكّد هذا المعنى (معنى القدم) .

كقول النبي (ص): «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين» وقوله (ص) «الأرواح جند مجنة ، فما تعارف منها اختلف ، وما تناكر منها اختلف» . كل هذه الأحاديث الشريفة تشير الى كينونة النفس السابقة على البدن من غير لزوم التناسخ .. والله اعلم .

وهنا لا بد ان نشير الى اقوال الحكماء في حدوث النفس ، بعد ان اشرنا الى اقوالهم في قدمها . وهم مثلما انقسموا في قدمها ، ايضاً انقسموا في حدوثها .. فمنهم من قال بحدوثها قبل البدن تصحيحاً للذر والعهد والميثاق ، «واشهدهم على انفسهم ستة بربكم قالوا بلى شهدنا»^(١) .

وقائل قال بحدوثها مع حدوثه ، ومحال ان توجد النفوس قبل البدن ، وهذا قول الشيخ الرئيس: «إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لإستعمالها ايده ، ويكون البدن الحادث مملكتها وأيتها»^(٢) ... وهو قول اكثر الحكماء والمتكلمين . وسائل قال: إن حدوثها حدوثه ، اي حدوث البدن ، اي انها هي هو ، وهذا قول (الملا صدرا): حينما اكذ على أن النفس بما هي نفس لو كانت قديمة على النحو الذي ذكره الذاهبون الى القول بقدمها قدماً ذاتياً ، او زمانياً ، لتعطلت قواها عن الأفعال ، وما النفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك ، بعضها حيوانية وبعضها نباتية . انها جسمانية الحدوث روحانية البقاء والتعقل^(٣) .

(١) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .

(٢) ابن سينا ، (كتاب النجاة) ، ص ٣٣٢ .

(٣) الأسفار الأربعية ج ٨ ، ص ٣٣٢ .

نحن سنلاحظ من خلال مقارتنا بين المقولتين ، مقوله (افلاطون) ومقوله (الملا صدرا) إنه لا فرق بينهما من حيث اجماعهما على ان للنفس كينونة اخرى بالمعنى الذي ذكره الشهيد السيد (السيد الصدر) ، باعتبار ان المثال الكلي للنفس يلحظ في سياق ما جاء عن لسان النبي (ص): «كنت نبأ وأدم بن الطين والماء». أنها قديمة بهذا المعنى عند (افلاطون) ، وليس قديمة بحسب المعنى الذي ذكره الشهيد السيد (السيد الصدر) ، في اثناء تعليقه على ما ذهب اليه (افلاطون) في قدم النفس بقوله: «كان يتصور - افلاطون - ان الروح جوهر قديم مجرد عن المادة يعيش في عالم وراء دنيا المادة ، ثم يهبط الى البدن ليديره كما يهبط السائق من منزله ويدخل العربة ليسوقها ويدبر امرها»^(١).

نعم قد يصح القول: إن (افلاطون) اخطأ في تفسير العلاقة بين الروح والجسم ، ولكن ليس يعقل القول انه اخطأ بما جعل للنفس من كينونة اخرى لمباديء وجودها في عالم الله تعالى وما ذهب اليه (الملا صدرا) في تفسير العلاقة بينهما لا يعني الرفض المطلق للرأي الأفلاطوني ، وانما هو توجيه وتصويب لما ذهب اليه (افلاطون) من فصل بين الروح والمادة . هناك فرق بين ان تهبط الروح من أعلى لتدبر البدن ، وبين ان يكون لها كينونة اخرى ، ومثال عقلي ، وصورة عقلية ، والخطأ الأفلاطوني يكمن في فصله بين الروح والمادة وليس بما جعل للنفس من عقل كلي . وايضاً قد يفهم من كلام (السيد الصدر) انه يرفض التفسير الأفلاطوني جملة وتفصيلاً ، وهذا غير صحيح بعد ان بين هذا الفيلسوف ان النفس لو كانت قديمة وكاملة بالمعنى الذي فهمه شراح افلاطون لما احتاجت الى قوى وآلات تفعل بها فعلتها . وهذا دليل على نقصها وصورها ، و حاجتها هذه دليل على عدم انفصالها عن البدن ، وعلى انها واية شيء واحد وليس شيئاً من عالمين مستقلين التقيا على ميعاد^(٢).

(١) فلسفتنا ، دار التعارف ، ط ٤ ، ١٩٨٦ ، ص ٣٣٥ .

(٢) المصدر نفسه . ص ٣٣٥ .

كما ان هناك فرقاً بين ان تكون النفوس الجزئية حادثة بحدوث البدن ، وبين ان يكون لهذه النفوس كينونة اخرى وعقل كلي ، ونحن لا ندرى كيف نسب الى افلاطون القول بأن النفوس الجزئية قديمة؟ .

يقول (الملا صدرا) : لو كانت قديمة ، ل كانت منحصرة النوع في شخصها ، ولم يكن يسع لها في عالم الإبداع الانقسام والتكرر ، لأن تكرر الأفراد مع الإتحاد النوعي ، انما هو من خواص الأجسام والجسمانيات المادية ، والذي وجوده ليس بالاستعداد والمادة والإتفاعل فحقّ نوعه ان يكون في شخص واحد ، والنفوس الإنسانية متكررة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم . . . فيستحيل ان يكون لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن . . .^(١) هذا يعني ان النفس لو كانت قديمة وكاملة لم تكن مفتقرة الى هذا البدن ، ولما كان بالإمكان ان تتصل به لاستغاثتها عنه . واذا صحت هذه النسبة الى افلاطون فإنه يستحيل ان يتحقق اي شيء في هذا العالم ، لأن النفس فيما لو كانت كذلك قديمة وكاملة لن تدخل الى هذا البدن ، ولن يكون لها اي اتصال به ، بسبب ما هي عليه من استقلال وما فرضه (السيد الصدر) من انهما قد يتقيان على ميعاد ، لن يحصل ايضاً ، لمالهذه النفس من استقلالية وعدم حاجة الى الإلقاء بهذا البدن ، التي تخاف على نفسها منه لما هو عليه هذا البدن من ظلمة ونقص .

لقد برهن حكماء الإسلام على ان افلاطون لم يقل بالتناسخ ، ولا يقدم النفوس على نحو لا يصلح لتفسير العلاقة بينها وبين الأبدان ، وانما هو قائل بقدمها لجهة ما هي عليه من كينونة اخرى في عالم علم الله تعالى ، والله اعلم .

(١) الأسفار الاربعة ، ج ٨ ، ص ٣٣١ ، وايضاً ، [قارن مع: ابن سينا ، (النجاة) ، ص ١٢٢ .

الفصل الثالث:

في بيان معنى الإبداع والتحقق في النظرية الإسلامية

- . تمهيد .
- معنى الإبداع في النظرية الإسلامية :
- . بين الإبداع والتحقق .
- . الإبداع بين البرهان والعرفان .

تمهيد:

بعد أن فرغنا من الحديث عن فلسفات القدماء ، ندخل الآن في صميم النظرية الإسلامية التي تميّز عن نظرية الأقدمين في أنها لم يجعل العقل هو الأمر والنهاي في هذا العالم والحاكم الوحيد على أشيائه ، بل أعطت الإيمان والقلب أدوراً لا تقل أهمية عن دور العقل ، وللهذا قيل : إن النظرية الإسلامية كاملة على الصعيد النظري ، بشهادة قول الله تعالى : «اليوم أكملت لكم دينكم واتعمت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينكم»^(١) . نحن في سياق حديثنا عن معنى الإبداع والتحقق عند الحكماء اليونان ، لاحظنا أن هناك خلافاً عرضاً بينهم ، إلا أنهم متفقون جميعاً على أن الله تعالى هو مبدع هذا العالم ومحقق أشيائه ، وسرى لاحقاً أن حكماء الإسلام بعد أن وصل القرآن بين القرون لم يأتوا بشيء جديد يمكن أن يميزهم عن غيرهم من حكماء الفلسفة الإلهية في الزمن اليوناني من حيث تفسير نشأة الكون تفسيراً نهائياً غير قابل للنقض ؛ وهذا ليس مما يعيّب لأن أقصى درجة يمكن أن يصل إليها الإنسان ، هي أن يصبح رجلاًانياً مالكاً لبراهمين العقل ، ومملوكاً لحقائق الإيمان في القلب ، ولستنا نستطيع أن ننفي ما توصل إليه الإلهيون من حكماء اليونان على صعيد حل معظم الإشكاليات الفلسفية التي اعترضت العقل في زمانهم ، وهذا هو القول نفسه في حكماء الإسلام الذين استفادوا وأفادوا مما انتهى إليه العقل في زمانهم . ومع اعترافنا بأنَّ الذي حال دون أن تكون الفلسفة مقلدة ودون أن تصبح تاريخاً ، هو الفيلسوف الإسلامي (الملا صدرا) الذي أخضع المقولات الفلسفية كلها ، سواء كانت اليونانية أم الإسلامية

(١) سورة المائدة ، آية ٣ .

إلى الدين ، وأقام البرهان على أنها في معظمها موافقة للإسلام ، وهو عبر عن ذلك بقوله : «إن أكثر العلوم العقلية شرعية»^(١) . وهذا دليل على أن فلسفة القدماء في أغلبها كانت شرعية (الهبة) على الرغم مما كانت عليه من عقلية محضة .

لقد أعطى (الملا صدرا) الفلسفة دفعة إلى الإمام وهي لن تكون كافية إذا ما أريد للفلسفة حياة واستمراراً ، وها هي الفلسفة الآن رهينة ، يتيمة ، عادت أدراجها ، وهل لها من عقل؟؟ وهل يعود (الملا صدرا) من جديد؟ تلك هي الأسئلة المطروحة الآن في عصر التقليد وخيبة الأمل ، عالم إسلامي له من الطول والعرض ما لا تستطيع السموات والأرض أن تقيسه فيما لو جعلت لأجل ذلك أمثارة وأقيسة . هذا العالم لا يستطيع أن يبرر معنى وجوده سياسياً ، فأخلق به أن يكون عاجزاً عن تفسير نشأته ، وعن تحقيق نفسه . . . والحديث ذو شجون .

معنى الإبداع في النظرية الإسلامية :

لا شك انه يستحيل ان نقول شيئاً في معنى التتحقق ما لم نتعرف اولاً على معنى الإبداع الإلهي لهذا العالم ، وخصوصاً بعدما اشرنا بالتفصيل تارة وبالأجمال طوراً الى ما ذهب اليه حكماء اليونان في اثناء تفسيرهم لمعنى الإبداع ، هذا فضلاً عما ذهب اليه اهل اللسان واهل الحقيقة في تأويلاتهم لمعاني الكلمات ، من حيث فصلهم بين ما هو مناسب لكل كلمة سواء اكانت شرعية ام عقلية .

يقول الإمام علي (ع) في معنى الإبداع : «الله سبحانه وتعالى انشأ الخلق

(١) يقول (الملا صدرا) : «إن العلم وهو الصورة الحاضرة لحقائق الأشياء عند الجوهر العاقل على قسمين ، أحدهما شرعي والأخر عقلي ، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها ، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند ماهرها» (ومن لم يجعل الله له سوراً فما له من نور) نور / ٤٠ . را: مفاتيح الغيب ، (تقديم محمد خواجهي) ، مؤسسة مطالعات ، طهران ، ص ١٤٣ .

قبل: إن المراد من العقل هنا المقل النظري الفكرى ، فإنه لو كان عقلاً مزيداً يرجع أكثر علوم العقلية إلى ما يبلغ من الشعـ العـقدـ ، ويرجع أكثر الشرعية إلى ما يتمكن ذلك العقل من نيله ونيل سر حقيقته ، لكن ذلك التأييد لا يتحقق إلا بالمجاهدات الواردة من ناحية الشرع . [را: تعليقات المولى على النوري على مفاتيح الغيب ، ص ٧١٥ .

انشاء ، وابتداء ابتداء ، بلا رؤية اجالها ، ولا تجربة استفادها ، ولا همة نفس اضطراب فيها .^(١)

هذه الإشارات اللطيفة هي من جملة الرموز (الإمامية) التي يشار بها إلى عالم القدس والجبروت ، هذا فضلاً عما تعنيه من نفي لكل ما يقال عن وجود أشياء لا يطالها الأمر الإلهي مثل المادة والزمان وغير ذلك مما نسب إلى أساطير الحكمة .

إن الإنشاء والإبداء هما عبارة عن لفظين متقاربين في المعنى وهو إيجاد الشيء من لا شيء لا عن اصل ولا عن مثل ، الله سبحانه وتعالى أوجد الأشياء بنفس قدرته لا عن مادة ، وبمحض حكمته لا لغرض وكما يقول العلامة مغنية : « إن الله تعالى أوجد الكون أول ما أوجده من لا شيء ، وإلا فما في بيته وبين من يصنع شيئاً من أشياء ، وأشياء من شيء ، وإذا لم يكن للعالم من قبل عين ولا اثر ، فمن أين يأتي المثل والنظير »^(٢) .

قال : (الكتندي)^(٣) ، و(الفارابي)^(٤) ، و(ابن سينا)^(٥) ، و(الداماد)^(٦) ، و(الشيرازي)^(٧) ، وغيرهم من فلاسفة المسلمين : إن الإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء ، أو أقل هو تأسيس الشيء عن لا شيء ، ولا بواسطة شيء ، وما تجدر

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١.

(٢) العلامة مغنية ، (في ظلال نهج البلاغة) ، دار العلم للملائين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٩ ، ج ١ ، ص ٢٨ .

(٣) رسائل فلسفية ، ته ابوريله ، مكتبة كلية الأداب ، رقم الكتاب ١٩٩ ، ج ٢ ، /رسالة في حدود الأشياء ، / ص ١٦٥ .

(٤) اراء أهل المدينة الفاضلة: تقديم ناصر ، دار المشرق ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٦ ، ص ٥٥ .

(٥) تسع رسائل في الحكمة والطبيعتين ، ته حسن عاصي ، دار قابس ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص ٨١ .

(٦) الرواشع السلموية في شرح الأحكام الإمامية ، طبعة بـ (الأوست) ، قم ، ص ١٢ .

(٧) شرح اصول الكافي ، (كتاب العقل والجهل) ، ص ١٧٩ .

الإشارة اليه هنا هو ان فلاسفة المسلمين ، لم يستقلوا بهذا التعريف لمعنى الإبداع ، بل سبق للقدماء ان عرفا الإبداع بهذا المعنى ، إلا انهم كانوا يعرفونه من خلال معانٍ اخرى ، ولم يكن معرفاً عندهم بنفسه ، اي لم يقولوا به صراحة ، وانما اشاروا اليه في مقوله أن «الكل ليس له بدء زمان» التي تفيد معنى الإبداع بلا زمان ، ولقد ذكر (الفارابي) في كتاب (الجمع بين رأي الحكيمين) هذا المعنى^(١) ، مما يعني ان فلاسفة المسلمين من خلال اطلاعهم على آراء القدماء استطاعوا ان يستبطوا افكاراً اخرى في معنى الإبداع ، بحيث انهم جعلوا له أبحاثاً خاصة ، وحاولوا ان يستدلوا على حقيقة الخلق من العدم وعلى حقيقة الإبداع من لا شيء بمقدمات برهانية واقيسة عقلية ، علماً بأن الرموز الإلهية قد اشارت الى الإبداع بمعزل عن هذه المقدمات ، وهذا ما أشار اليه الإمام علي (ع) بقوله: «أنشا الخلق انشاء وابتداه إبتداء» .

٣- بين الإبداع والتحقق:

نحن لسنا نقول بعدم أهمية البراهين العقلية ، ولسنا نهدف في بحثنا هذا الى اعادة النظر فيما انتهى اليه فلاسفة المسلمين في ابحاثهم عن معنى الإبداع ، وانما نريد ان نضيف معانٍ اخرى الى ما انتهوا اليه ، فنقول: إن الإبداع للكل غير التحقيق له . فلو كان معنى الإبداع هو ذاته معنى التحقيق لما استطعنا ان نعرف قيمة الصور الإلهية التي بعثها الله تعالى لتحقيق هذا العالم ، فقولنا: ان العالم مبدع من لا شيء ، غير قولنا: انه محقق بعدهما منح شيئاً من الوجود ، اذ ان الحكماء اجمعوا على ان أول ما ابدع الله تعالى هو المادة الأولى بحيث انه تعالى جعلها جوهراً بسيطاً قابلاً للصورة على الترتيب وليس دفعه واحدة ، وهذه اشارة واضحة الى ما بين الإبداع والتحقق من فروق ، واول فرق يظهر لنا هو اننا لا نستطيع ان نتعقل معنى التحقيق اذا لم يكن (الكل) مبدعاً ، فقولنا: ان العالم مبدع لا يعني انه متحقق بينما قوله ان العالم متحقق ، فذلك يعني انه مبتدع ، والدليل على ذلك هو الخلق التدريجي لهذا العالم ، باعتبار ان التدرج في الوجود للأشياء

(١) را: ص ١٠١ .

ينفي امكانية ان يكون التتحقق للأشياء دفعه: وهذا ما أشار اليه الفلاسفة حينما قالوا: انه كلما حدثت صورة حدثت مادة مستعدة لقبولها وهذا ما سنشير اليه لاحقاً بالتفصيل .

اذن ليس هناك ما يمنع من القول ان الإبداع غير التتحقق ، وهناك رموز الهيبة تفرق بين معنى الإبداع ومعنى التتحقق ، من هذه الرموز قول الله تعالى : «لقد حق القول على اكثراهم»^(١) ..

فلا يمكن ان يحق القول عليهم مالم يكونوا مبدعين ، إذ ان الشيء لا يحق إلا بعد ان توفر شروطه ، ومن شروط التتحقق ان يكون العالم مبدعاً من حيث الكل ، وان يكون الإنسان كذلك من حيث الجزء ، باعتبار انه لم يجر على الإنسان شيئاً وهو في باطن العدم ، واول ما أجري عليه هو انه أخرج الى الوجود ليحق القول عليه في انه اصبح مكلفاً وخليفة ، فهو إن آمن حقاً عليه كلمة الثواب ، وان كفر حقاً عليه كلمة العذاب وذلك من حيث الأمر الشرعي ، اما من حيث الأمر الإبداعي والتكوني فإن للتحقق معنى آخر ، وهو ان الصور الإلهية تدخل الى هذا العالم لتحققه وتجعل منه شيئاً ، وهي انما ابادعت لأجل هذا الغرض وهي محققة في نفسها لأجل هذا الغرض ايضاً ، وامر المادة الأولى بخلاف ذلك تماماً ، اذ ان هذه الأخيرة ليست محققة بنفسها بل هي موضوع تلك الصورة التي تتصف بها ابداعاً ، وسنشير الى هذا لاحقاً . هذا ما اقتضته الإشارة الى معنى الإبداع ، والذي لا يمكن الحديث عنه او تعريفه بمعزل عن معنى التتحقق ، وهنا لا بد من إضافة شيء آخر الى ما تقدم وهو ؛ هل ان الإبداع يمكن تعريفه من خلال البراهين العقلية فقط؟!

وهل ان البرهان العقلي يكفي للدلالة على معنى الإبداع ؟ وهل ان المفردات اللسانية تكفي لاحتواء معناه ، معنى كلمة (كن) الذي كان بها الكون والذى بها لا يكون ؟؟

إن الغرابة في الأمر تبدو واضحة فيما لو طلب من العقل وحده القيام بمهمة

(١) سورة يس ، آية: ٧ .

الكشف عن معنى الخلق من العدم بدليل نظرة النبي ابراهيم (ع) الى النجوم حيث قال الله تعالى : «فنظر نظرة في النجوم» (فقال إني سقيم) ^(١).

الإبداع بين البرهان والعرفان؟

غلب على الفلسفة الإسلامية الطابع العقلي ، وهذا ما تميزت به فلسفة القدماء ايضاً ، بل اطلقت حدود العقل عند بعض الفرق الإسلامية وخصوصاً تلك التي جعلت من العقل حاكماً وقيماً على هذا العالم ، وليس في هذا الإعتبار للعقل ما يثير العجب بعد ان اعتبرته رسالات السماء وجعلت منه رسولًا داخلياً بهدي الإنسان الى الخير ، والى ما يمكنه من تفسير نشأة جميع الأشياء في هذا العالم ، وكما ورد في الحديث الشريف : «ان الله خلق العقل وهو اول ما خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره ؛ فقال له ادبر فأدبر؛ ثم قال له اقبل فأقبل؛ فقال الله تبارك وتعالى خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقتي» ^(٢).

اذن العقل قادر على ان يقيم البرهان عن كل شيء فيما لو تتفقه الإنسان في دين الله واحاط جزئياً بالأشياء ، لكن العقل لا يستطيع ان يستمر في نشاطه ما لم يكن من ورائه ما يكون سبباً لحياته ، وسبباً لإثارة دفائنه ، وهذا الذي يعززه ويقويه هو القلب الذي هو مركز حقائق الإيمان ، لقد سئل علي (ع) هل رأيت الله تعالى؟ فأجاب : «الله تعالى لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان» ^(٣) ، وكما في قول الله تعالى : «فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور» ^(٤) . وفي هذه الآية اشارة واضحة الى البصر الحسي والبصر القلبي وهذا الأخير هو المعمول عليه في شرائع السماء ، ولو كان البصر الحقيقي هو هذا البصر الحسي لكان اكثرا الناس عارقة بحقيقة الأمور من دون تعلم ، وكان بأمكانهم ان يحكموا على الأشياء ساعة يشارون وبالطريقة التي يريدون... .

(١) سورة الصافات ، آية: ٨٩.

(٢) روا الملا صدرا ، مفاتيح الغيب ، ص ١٦٥ .

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ١٧٩ .

(٤) سورة الحج ، آية: ٤٦ .

لقد قال العقل الكبير في شأن الإبداع الإلهي لهذا العالم وما زال يقول ، وهو شاهد مذ الأزل على ما فيه من مبادئ اولية لا علم له بحصولها فيه ، ولا قدرة له على نفيها عنه ، إنها الحاكمة على كل شيء ، والمميزة له عن بقية الأشياء ، ولكن رغم وجود هذه المبادئ في العقل ، فإنه لم يستطع تعقل معنى الإبداع لهذا العالم ، لدرجة يصبح البرهان عليه برهاناً يقيناً^(١) ، بحيث لا يقدر أحد على أن يأتي بشيء جديد ، إلا أن البراهين العقلية تراكمت ، وما زال الحديث عن معنى الإبداع مستمراً ، وفي كل يوم للعقل برهاناً وقياساً ، ولو واردت أن تفكر في كل لحظة فيما انتهى اليه العقل في اللحظات السابقة على اللحظة التي تفكرا فيها لايقتن أن العقل لا يستقر ولا يهدأ وكأنه في كل يوم له شأن ، ولا عجب فإنه من الله تعالى بعثه فيما حتى نستدل من خلاله على العقل المطلق الذي منه جميع الأشياء ، واليه مصير جميع الأمور .

لذا فإننا نقول: إن البرهان على معنى الإبداع هو في القلب الذي منه حياة العقل ، وليس في العقل الذي لا حياة له من دون قلب فاض بحقائق الإيمان ، بل متى كان بإمكان العقل أن يطمئن والقلب مضطرباً؟

إن اطمئنان القلب هو السبيل الوحيد لتفصير نشأة جميع الأشياء ، كم من برهان عقلي قد أقامته الفلسفة على حقيقة الخلق من العدم ثم جاء من بين فساده ليقيم على انقاذه برهاناً آخرأً ، لقد قدمت الفلسفة آلاف البراهين العقلية وما زالت تقدم ، والكل يدعى انه صاحب البرهان ومالك الحقيقة ، رغم انه لا حقيقة إلا في عرفان يختصر البراهين ، ويطمئن القلوب بحيث يجعلها صاحبة امر كوني ، وحينما يصبح الإنسان صاحب امر كوني ، لا يعود بحاجة الى برهان

(١) هناك براغمين مستقرة في القلوب ، واخرى لم تزل عواري بين القلوب والصلور ، ومهمة الفيلسوف الإلهي العرقاني هي جعل البرهان على ابداع (الكل) برهاناً مستقراً وثابتاً في القلب ، انها مهمة شاقة وصعبة وقد تحدث له سقماً وجودياً ، لأن برهانه يبدأ من قول الله تعالى: «أولم يكفي بربك انه على كل شيء شهيد» وينتهي اليه . فالعقل ليس باستطاعته أن يصل الى هذه النتيجة ما لم يكن مؤيداً بالقلب ، بل ينبغي ان يكون القلب متقدماً على العقل اذا ما اردنا للبرهان على ان يكون مستمراً وحياً وثابتاً في القلب ، بحيث لا يكون البرهان برهاناً وانما يكون عرفاناً.. تأمل ..

ليستدل من خلاله على نفسه باعتباره صاحب الأمر ، اذ ان قوله للشيء كن) في نهاية تواصله يحتم على الأشياء جميعاً (الكونية) بفضل الله تعالى ، وكما ورد على لسان النبي سليمان في القرآن ﴿وَوَتَّيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾^(١) .

لذا فإن الإنسان حين يصل إلى هذه الدرجة من الفاعلية الحقة ، يعرف معنى الإبداع وحقيقة الإبداع ، بذلك يختصر الإنسان مسافة البراهين ، ويحصل له العرفان بحقيقة الأمور ، أنها صراحة العرفان العقلي الذي يحكم بها الإنسان على معنى وجوده أولاً ، كمبدع مميز بما له من قيمومة على الموجودات الأخرى .

من هنا نقول : إن النظرة إلى النجوم لا يمكن أن تكون نظرة برهانية خالصة ، لأن المقدمات التي يفرضها الفيلسوف للتدليل على معنى الإبداع قد لا تنتهي دائمًا إلى نتائج يقينية ، ولهذا السبب يمكن أن يتعرض الفيلسوف في براهينه ولا ينتهي إلى شيء ، وهو وإن انتهى إلى برهان ما ، فإن برهانه سيكون بحاجة إلى برهان آخر ، ولقد تبين في العلوم العقلية والقلبية أنه لا يمكن أن يكون للبرهان برهاناً إلى ما لا نهاية^(٢) .

فإما أن ينتهي الفيلسوف إلى البرهان اليقيني ، وأما أن يتصل بحقيقة تلك المعاني الإلهية والرموز النبوية عن طريق آخر غير طريق البرهان^(٣) ، وقد يكون هذا الطريق الإلهام أو الحدس المباشر للأشياء في هذا العالم ، ونحن نعلم كم يحتاج ذلك إلى رياضيات روحية ومكاشفات قلبية قد يكون أمر تحصيلها متعدراً على أكثر الناس ، والحق يقال : إن الإبداع الإلهي لهذا العالم يدرك معناه من خلال حفائق الإيمان التي هي البرهان على كل شيء ، والتي هي أيضاً شرط البديهة العقلية والإطمئنان القلبي .

لقد اشار الإمام علي (ع) إلى ابداع الكل من لا شيء ، وجعل جميع

(١) سورة النحل ، آية ١٦ .

(٢) را : الكندي ، رسائل فلسفية ، ج ١ ، ص ١١٢ .

(٣) الله تعالى هو البرهان على كل شيء ، وعلى القلب أن يرشد العقل إلى هذه الحقيقة .

مفردات الإبداع متقاربة وتبعد على ذلك جميع فلسفه الإسلام من عرب وعجم واستقر رأيهم جمِيعاً على « ان معنى الإبداع هو اخراج الأيس من ليس المطلق ، من غير ان يكون مسبقاً بمادة ومدة ، لا سقاً بالزمان ولا بالذات » ... هذا هو معنى الإبداع من لا شيء ، وهذه هي قدرة العقل ان يكون له في كل يوم كلمة مختلفة عن أخرى في الأرض ، وكلمة جامعة للكلمات في السماء ، وقلة هم المذكورون لمعنى وحدة الكلمة في عالم الإمكان والتغيير ...

لا شك ان الإبداع الإلهي لهذا العالم يمكن ان يشار اليه من خلال البرهان العقلي المستلزم للLCDمات والنتائج كما فعل فلاسفة العقل المحسن ، إلا انهم استدلوا على حقيقته من خلال المفردات المختلفة المسيطرة على عقولهم ، ولهذا السبب هم في بحث مستمر ، او في تنافس متواصل في البراهين ، حتى انتهى بهم الأمر الى انقطاع حبل تواصلهم من دون ان يتوصلا الى ادراك كنه كلمة (كن) الذين لم ولن يكونوا من اهلها من حيث انهم لم يصلوا اليها حتى يكون لهم ما لها .

إن من يستغنى عن الكلمات المختلفة والمتنوعة هو بالديهية يدرك معنى انه تعالى «أنشا الخلق انشاءً وابتداه ابتداء» ، كما ان الذين قالوا بقدم العالم لم يقدروا على جعل كلمة الإنسانية مساوية لكلمة الإبتداء المجموعتين في كلمة (كن) التي هي الكلمة الوحيدة التي تجمع جميع العوالم في عالم واحد ايجاداً وعدماً ، انها الكلمة التي جعلت من الوجود وجوداً ومن الموجود موجوداً ، وهذا هو معنى الإبداع في القلب .

نعم لن تطمئن القلوب إلا حينما تصبح كلمة الملك هي ذاتها كلمة الملوك ، والعقل يبحث في هذا العالم عن معانٍ الأشياء وهو يشقى من أجل الإحاطة بها احاطة برهانية ، ولن يستطيع أحد على الاطلاق ان يحمل هذا العقل على التخلّي عن مهمته ودوره ، لكن قليلاً من المعرفان قد يعني عن كثير من البرهان ، وكما ورد في الحديث الشريف: «تفكير ساعة خير من عبادة سبعين سنة» ، واي تفكير هذا في ساعة قد يختصر الزمان ويختزل الإنسان؟ انه التأمل فيما وراء النجوم ، انه التأمل الذي احدث للنبي ابراهيم (سلام الله عليه) سقماً

وجودياً^(١)) انتفت معه البراهين وثبت فيه اليقين .

ومع هذا اليقين هدأت نفسه ووقع ما هو طبيعي له ، الموت الذي كان به تمامه وكماله . هذا التأمل الذي جمع العالم الى النبي (ع) لم يكن تأملاً في قرب النجوم او بعدها كما نتأمل نحن ، بل كان تأملاً حقيقة يهدى الى مباشرة روح اليقين ، واستبصار حقيقة الاشياء ، وادراك حقيقة الفيض الالهي على هذا العالم الذي اجتمع في قلب ابراهيم مما ادى به الى الشعور بأنه المفيس لهذا العالم رغم سقمه ورغم ما هو عليه من حالة روحية جعلت الملك والملكون عنده سوءاً . إن النظارات العرفانية لا سبيل للبرهان اليها باعتبارها انعكاساً لذلك النور الالهي المتجلی في الآفاق والأنفس والثابت في القلوب والعقول ، فإذا كان لا بد من البرهان العقلي ، «فليكن هذا البرهان في مقدماته ونتائجها معيناً للعرفان في اثبات المعارف اللازم حصولها قبل السير والسلوك العرفاني»^(٢) . فإذا إستطاع الفيلسوف في براهينه ان يكون كذلك ، كان لا بد من ان يكون العرفان معيناً للفلسفة عن طريق تأييد التائج الحاصلة بفضل التفكير العقلي .

إن نفساً مريضة لا يمكنها ان تقيم برهاناً ، ولهذا نجد ان اكثر الماديين والحسين تموت براهينهم قبل أن يموتوا ، وهذا دليل على عدم اطمئنان قلوبهم^(٣) .

(١) «إن للمفسرين أقوالاً في معنى السقim (فقال اني سقيم) ، أرجح هذه الأقوال كما يقول العلامة مغنية ، هو ان النبي ابراهيم (ع) كان في حيرة وشك من أجل قوله وعذابهم وقد لا يكون معنى السقim فقط الشك والحيرة ، بل العرفان ايضاً بحقائق الأمور ، بحقيقة هذا (الكل) الذي لا قدرة لفولمه على تأمله والنظر اليه ، والله أعلم . را: التفسير المبين ، (محمد جواد مغنية) ، مؤسسة عز الدين ، ص ٥٩٢^(٤) .

(٢) را: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، محمد تقى المصباح ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، دار التعارف ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩١ ، ج ١ ، ص ١١٧ .

(٣) ان براهين الماديين والحسين (السفسطاطيين) من افteroوا في اعتبار الحسن ولا دراية لهم بمبادئ العقل ، ما هي الا اغالطي وآوهام ، وليس من الفلسفة في شيء بسبب ما هي عليه هذه البراهين من مخالفة لمبادئ العقل النظري .

الفصل الرابع

في معنى التحقق الوجودي في الإسلام وفيه أربعة مباحث؟

- ١ - معنى التتحقق الوجودي .
- ٢ - بحث في بيان تتحقق الصورة للهيبولي .
- ٣ - بحث في بيان معنى فناء كل شيء وبقاء وجه الله تعالى .
- ٤ - بحث في بيان معنى كمال التتحقق الإنساني .

معنى التتحقق الوجودي^(١):

اذا كان معنى الإبداع هو ان يكون هذا (الكل) من لا شيء ، وان يعود الى لا شيء ، فإن معنى التتحقق هو ان يكون كل ما هو مبدع متحققاً في وجوده وكونيته ، وهو لا يكون كذلك الا اذا بعثت فيه تلك الصورة الحية التي تجعل منه (كلا) حياً ومتحركاً الى غايتها الشريفة الذي لا قيمة له ولا شيئاً إلا بصورة الملوك التي تحتم عليه الحركة الى سبيه الحقيقي الذي منه تحققه واليه مرجعه ، انه الله تعالى مبدع الكل ومحقق الكل ، بحيث لا يستطيع شيء في هذا الوجود له خلافاً ولا عليه تمرداً .

إن المختصر المفيد الذي قلناه في معنى الإبداع ، لا شك انه كان ضرورياً للولوج الى معنى التتحقق ، وكما قلنا: ان معنى التتحقق يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعنى

(١) معنى التتحقق في اللغة: يقال: الحق نقيض الباطل ، وجمعه حقوق وحقائق ، يقال: حق الأمر يحق ، ويتحقق حقاً وحقوقاً ، صار حقاً وثبت ، كما في قوله تعالى: «بل ننذل بالحق على الباطل فيدفعه» قال الأزهري : معناه وجوب يجب وجوباً ، وحق عليه القول واحققته أنا ، وفي التنزيل «قال الذين حق عليهم القول» ، اي ثبت ، قال (الزجاج): هم الجن والشياطين . . .

والحق من اسماء الله ، وقبل من صفاته ، قال (ابن الأثير): هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده والروحيته . . . وفي التنزيل «ولكن حق القول مني»: واحفظت الشيء اي أوجبه ، وتحقق عنه الخبر اي صبح ، وحقق قوله وظنه تحقيقاً اي صدق و الكلام متحققاً اي رصين .

[راجع لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ٤٩ - ٥٠]

الابداع الإلهي لهذا الكل الوجودي الذي من حقائقه انه لم يكن شيئاً ثم شيئاً ثم شيئاً الله بقدرته ورحمته .

هذا (الكل) الذي هو جميع العوالم المحسوسة والمعقوله ، كان ولم يزل موضوعاً للعلم عند جميع اهل العقل والعرفان لما تميز به هذا الكل من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم التي من خلالها يستدل العاقل على خالق الكل ومتحقق الكل . « فهو الذي شهدت له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود»^(١) وبيان للعقل معنى تلك الرموز الإلهية التي ابدع الله تعالى بها هذا «الكل» . هذه الرموز الإلهية التي من جملتها كلمة (كن) ، لا يمكن إعمال العقل فيها إلا اذا ادرك هذا الأخير معنى ماله من هذه الكلمة الإلهية التي جعلت منه عقلاً محققاً له مبادئه وقوانينه بحيث انها اخرجته مما كان فيه من قوة الى ما هو عليه من فعلية يتنظم العالم وفقاً لها ويتحرك من خلالها .

(١) نوح البلاغة : الخطبة : ٤٩ .

١. بحث في بيان تحقق الصورة الميولي

١- جوهر التحقق الوجودي:

مما لا شك فيه ان الله تعالى أراد لهذا الكل ان يكون ولهذا الخلق ان يتحقق وهو قادر على ان يسلب هذا الكل معنى الكونية وهذا الخلق معنى التتحقق ، وكما يقول الإمام علي (ع) : إن لكل اجل وقتاً لا يعوده وسيألا يتتجاوزه^(١) ، حيث ان الله تعالى قد ربط هذا العالم بسلسلة من الأسباب والسببيات الى وقت معلوم ، وحينما يريد تعالى ان يقصم عرى هذه السلسلة في وقت اجلها ، فإنها لا تستقدم ساعة ولا تستأخر بشهادة قوله تعالى : «فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»^(٢) .

والجدير قوله هنا : هو أن حضور وقت الأجال وتقطع الأوصال لا يعني عودة العالم ضرورة إلى اللاشيء ، باعتبار ان هناك عوداً آخر لهذا العالم وبعد به ، وهو يستلزم ان يبقى هذا العالم شيئاً ، ولكن في النهاية لا بد ان يتنهى هذا العالم الى لا شيء ، كونه تعالى يبقى ولا يبقى معه شيء متحقق في وجوده وإلهيته .

واذا كان معنى الإبداع هو خروج الشيء من العدم الى الوجود ، فإن ذلك ليس معناه ان الشيء يخرج من العدم الى الوجود متحققاً لما افدناه من ان الحكماء أجمعوا على أن المادة الأولى تخرج من العدم الى الوجود وهي جوهر

(١) نهج البلاغة ، الخطبة : ١٩٣ .

(٢) سورة الأعراف : آية : ٣٤ .

بسط قابل للصور على الترتيب ، والشيء لا يكون متحققًا إلا بعد أن يقبل صورته التي تجعل منه شيئاً معييناً . وهذا يعني أن (التحقق) لا يعني لا من قريب ولا من بعيد معنى العدمية أو الوجود ، وهو معتبر عندنا لجهة كونه معنى بعدياً للأشياء وليس قليلاً ، باعتبار أن الحديث عنه قبل خروج الشيء من العدم إلى الوجود لا يكون إلا عن الله تعالى ، والذي يجعل الحديث عنه ممكناً هو ابداع الله تعالى للعالم وبعثه فيه ما يتحققه ، وهذا ما عيناه بقولنا (معنى بعدياً) .

إن الله سبحانه وتعالى كان ولم يكن معه شيء ، كان ولم تكن معه المادة ، ولا الصورة المحققة لها ، ومن ثم ابدعهما وجعلهما شيئاً متحققاً ، باعتبار أن التواصل معه تعالى لا يحصل إلا بعد الإبداع والتحقق ، وبذلك تتجلّ رحمة الله لأشياء هذا العالم ، وخاصة الإنسان ، حيث أنه تعالى أمرها جميعاً بالكون ، ثم بالعودة إليه طوعاً أو كرهاً ، انه تعالى المالك لناصيتها وهي لا تستطيع له خلافاً . إن أول ما ابدع الله تعالى هو تلك الصور العارية عن المواد ، الخالية من القوة والإستعداد . ابدع العقل الأول وهذا العقل المحقق والبسيط لا يستطيع أحد ان يستدل عليه من خلال البرهان العقلي ، إلا بأن يقول : العقل هو نتيجة لتعقل العقل الأول ليسه أولاً ولذاته ثانياً ، ثم صدرت العقول الشوانى عنه وصولاً إلى العقل الفعال ، وانتهاء بالهيبولي التي صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة إليها ابداعاً .

هذا ما اجمع عليه فلاسفة القدماء منهم والمحدثين ، حيث أكدوا على أن هذه العقول مبدعة مثلها مثل أي شيء آخر ، ولكنها تميّز عن غيرها في أنها جعلت جعلأً خاصاً ، كاملة ، وبالفعل ، وهي معتبرة أيضاً لجهة تأثيرها على عالم ما تحت فلك القمر ، هذا فضلاً عما لها من تحقق خاص بها منحها الله تعالى إياه لأجل أن تصبح قادرة على تحقيق غيرها ، وهم إنما قالوا بذلك تدليلاً على حقيقة أنه لا يمكن أن يصدر عن البسيط إلا البسيط ، حيث قالوا : إن المادة نقص وهي منبع الشرور ، وبما أنها كذلك فإنه يستحيل أن تكون صادرة مباشرة عنه تعالى لبراءته من النقص ، إذ أنه الخير المطلق والكمال المطلق ، وكما قيل : إنها ليست

مجعلة الا حية ووجودها ، كما اذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس . . .

يقول (الملا صدرا) في كيفية ربط المتغير بالثابت : فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت ، وبما هي متغيرة (متجلدة) يرتبط اليها تجدد المتتجددات وحدوث الحادثات ، كما أن الهيولي من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة ابداعاً ، ومن حيث انها قوة وإمكان يستصحب بها الحدوث والإنقضاء والدثار والفناء ، فهذا الجوهران بدثارهما وتتجددهما الذاتيين واستطنان للحدث والزوال في الأمور الجسمانية وبهما يحصل الإرتباط بين القديم والحدث ، وينحسم مادة الإشكال التي اعيت الفضلاء في دفعه^(١) .

إن انضمام الصورة إبداعاً إلى الهيولي هو إنما يعني تحقيقها وجعلها شيئاً بحيث انه يستطيع فهم كيفية ربط الحادث بالمتغير ما لم تنضم الصورة الى الهيولي ، لأن هذه الأخيرة عاجزة عن تحقيق نفسها باعتبارها قوة محضة وإمكان . فالعودة الى الله سبحانه وتعالى لا تتم إلا بانضمام هذه الصورة الى المادة ، وهذا الانضمام هو يفيد معنى التحقق ولا يفيد معنى الإبداع ، كما أنه ليس معنى ذلك ان الإبداع والتحقق متقابلان كما انهما ليسا متضايقين ، لأنه يمكن ان يجتمعما في شيء واحد في وقت واحد ، واجتماعهما على شيء واحد في وقت واحد هو إنما يفيد معنى التحقق الوجودي لهما معاً ، إذ ان تجوهرهما كامن في اجتماعهما معاً وتحقيقهما معاً ، (تأمل) .

ويمان الله تعالى هو جميع الأشياء ، وهو متحقق في وجوده ، فلا بد من ان تكون هذه الأشياء متحققة في وجودها لكونه علتها ، ولكنها معلولة له ، ويستحيل ان لا يكون شيئاً متحققاً ، لأنه اذا لم يكن متحققاً ، فذلك يعني انه ليس مبدعاً ، وقولنا هو فيما أبدع وليس فيما لم يبدع بعد والذي لم ينزل في طور العدم . . .

إن الله سبحانه وتعالى حق العالم المعقول بالأمر التكيني ، والعالم

(١) الآسفار الأربع ، ج ٣ ، ص ٦٨ .

المحسوس بالأمر التشريعي ، وكل من الامرين لا يكون نافذاً إلا بانضمام الصورة إلى الهيولي^(١) ، اذ انه ليس بإمكان الهيولي بنفسها وبمعزل عن الصورة ان تتعقل معاني الامرین ، وهمما انما خلقا لأجل ان تواصل الأشياء بأسبابها الحقيقة ، وبأرباب طلasmها الجمعية .

إن الهيولي هي موضوع الصورة ، وهي مستعدة دائمًا لقبولها على الترتيب ، ولا قدرة لهذه الهيولي على رد الصورة التي اعدت لها ، وما نشاهده في العالم من تشويهات ، انما هو ناتج عن عدم قدرة هذه المادة على الإستمرار في تحمل الصور بلا نهاية ، وعدم قدرتها على ذلك هو دليل على قصورها ، فكيف يمكن ان تكون هذه المادة متحققة نفسها...؟؟

إن الصورة هي التي تحقق الهيولي وتجعل منها شيئاً ، وقولنا انهما مبدعتان لا يعني انهما معاً بل الصورة هي اقدم من الهيولي من جهة حقيقتها الاصلية ، وهي بالفعل دائمًا . [يقول (الملا صدرا): ... كل صورة تحصل بها مادة فتلك

(١) الله سبحانه وتعالى : حقق العالم الحسي بالأمرین معاً ، لكن لا يستطيع احد ان يستدل على ما اذا كان الله تعالى قد حقق العالم المعقول بأمر تشريعي ما ، اذ انه قال تعالى : « لا يعصمون الله ما امرهم ويغفلون ما يؤمرون » ، فهل ان امره تعالى اليهم بكتاب تشريعي ام انه امر مباشر؟ فالمعنى هو ان امره تعالى اليهم نفسى فقط ، اذ لو كان امره اليهم نفسى ولفظي لما كانوا بريشين من المادة ، لكن البرهان العقلى والرموز الإلهية وحقائق الإيمان ، كلها دلت على ان العالم العقلى - عالم الملائكة - بريء من اللواحق المادية ، ومجرد بناده عنها ، لذا فإنه لا يعقل ان يكون امره تعالى اليهم لفظياً ونفسياً معاً ، (وستشير لاحقاً في بحث تحقيق الكلام النفسي للكلام النفسي الى انه حيث تكون الهيولي يكون اللفظ ، وحيث لا تكون لا يكون كما انت ستثير ايضاً الى انه حيث يكونان معاً يكون التلازم بينهما...) . وما قولنا: ان كل من الامرين لا يكون نافذاً إلا بانضمام الصورة إلى الهيولي ، إلا اشاره الى معنى وحدة الأمر الإلهي لهذه العوالم المعقولة والمحسوسه جميعاً ، اذ انت لا تستطيع ان تتعقل معنى الأمر التكوبني بمعزل عن الأمر التشريعي ، حتى وإن كان الأول لا يحول دون من خصمه الله تعالى بالأمر التشريعي بأن يكونوا احراراً ، سواء في فعل المعصية او الطاعة ، «ولأن الامر التكوبني مجال عمله هو عالم الأشياء جميعاً» . [را . (مطاراتات في الفكر المادي والديني) ، للعلامة محمد مهدي شمس الدين ، ص ١٣٦]

الصورة أقدم ذاتاً من مادتها ، من جهة حقيقتها الأصلية ، وأما من جهة تشخصها المادي ، فممتدة بها المادة وتتعدد بتنوعها وتتحدد بتجددها... ولا يلزم من كل ما ذكر قدم شيءٍ من الهيولات أصلاً...^(١).

ومعلوم ان الحقيقة الأصلية للصورة هي في كونها مبدعة وبالفعل ، ومتتحققة أصلاً منذ اللحظة التي أبدعت فيها ، على عكس المادة التي لا يمكن ان تكون متتحققة إلا بعد ان تنظم اليها هذه الصورة التي هي اقدم ذاتاً منها ، ولو كانت الهيولي وهي على ما هي عليه من قوة واستعداد وعدم تحقق أقدم من الصورة لاما كان بالإمكان ان يوجد شيءٌ البتة .

يقول (ارسطو) : يلاحظ ان ما هو بالقوه سابق على ما هو بالفعل ، هذا نظرياً ، لكن الواقع ان ما هو بالفعل سابق على ما هو بالقوه ، وإلا لأمكن ان لا يوجد شيءٌ ، وأن لا يكون ثمثنة شيءٌ من الأشياء الكائنة موجوداً^(٢) .

وهذا دليل على ما لتلك الصورة الإلهية من تأثير في عالمنا هذا ، اذ ان الله سبحانه وتعالي جعل لكل شيءٍ من الأشياء نفساً يستطيع من خلالها ان يتحقق وجوده بها . فهو كان بكلمة (كن) مبدعاً وبكلمة (كن) محققاً ، وبها كان شيئاً وبها لا يكون شيئاً . انه الله سبحانه الذي فاض من وجوده على الموجودات وجوداً ، ومن تتحققه عليها تتحقق ، «سبحان من هو هكذا ، ولا هكذا غيره».

لقد اخطأ بعض المتكلسفة حينما قالوا بتقدم الهيولي على الصورة والقوة على الفعل ، وهم لم ينتبهوا الى ما يفيده قولهم هذا من عدمية ومن نفي للإبداع والتحقق معاً ، ومن نسبة النقص والشروع الى الله تعالى ، وقولهم هذا يلزم عنه الآتي :

اولاً: ان يكون ما هو بالقوه متقدم على ما هو بالفعل ، وقد بينا استحالة ذلك بمقوله (ارسطو) الواردۃ اعلاه ، هذا فضلاً عما يؤدي اليه ذلك من قول بقدم الهيولي؛

(١) الاسفار الأربع ، ج ٣ ص ١٣٧ .

(٢) را: بدوي ، عبد الرحمن ، (كتاب ارسطو) ، ص ١٠٣ . (مرجع مذكور) .

وكانت الإشارة قد سبقت الى ان الهيولى انما تحصل وتتفقّم بالصورة المقترنة بها ، والى ان تحصل الصورة اتم من تحصل الهيولى الأولى لما هي عليه هذه الصورة من فعلية فالقول بتقدم القوة على الفعل هو انما يعني تقدم النقص على الكمال ، والشر على الخير ، والعدمية على الوجود ، والخسيس على الشريف ، وما هو مستعد على ما هو مستعد له^(١) .

ثانياً يلزم عن قولهم الأنف الذكر ايضاً فناء الفصل في الجنس ، والصورة في المادة ، والوجود في الماهية ، ويندفع قولهم هذا بما تقرر في العلوم العقلية من تقوم الجنس بالفصل^(٢) ، وتقوم المادة بالصورة^(٣) ، والماهية بالوجود^(٤) .

(١) الحكماء لم يقولوا (الملا صدرا) خاصة ، بأن المادة شرأ من كل الوجوه ، اذ لو انها كذلك وكانت معدومة ، بل لها ضرب من الوجود والكونية ، بل إن القوة لها مرتبة ضعيفة من الفعل لا يتربّب عليها أثارة ، وهي لا بد ان تكون كذلك ، حتى يصح ان تكون مستعدة لقبول الصورة ، ونحن لا نستطيع ان نتصور ما هو بالقول إلا بعد ان نتصور ما هو بالفعل ، بمعنى آخر ان تصوّرها يحتاج الى تصوّر الفعل . من هنا جزم الحكماء باستحالة تقدّم الهيولى على الصورة . [راجع الأسفار ، ج ٣ ، ص ٥٨] .

(٢) قال الحكماء : ان الجنس خارج عن طبيعة الفصل ، وكذلك الفصل خارج عن طبيعة الجنس ، وان كل من الجنس والفصل غير متلازمين ، كما انه يستحيل (عندهم) ان يكون الجنس علة لوجود الجزء الفصلي ، بينما لا يستحيل ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ، مثل الناطق الذي هو علة الحيوان ، ويستحيل ان يكون الحيوان علة الناطق . وعن تقوم الجنس بالفصل قالوا : إن الفصل صار علة لتلك الحصة الحيوانية ، لأجل استعداد خاص في القابل ، مثلًا مزاج النطفة الإنسانية بعد استحالة امتصاچها يفيد استعداداً تاماً لحدوث النفس الناطقة ، فإذا تم الاستعداد حدثت النفس ، وإذا حدثت النفس اوجبت الحيوانية ، فالحيوانية لنفسها لا تحتاج إلا الى فعل كيف كان ، وأما اسناد هذه الحيوانية الى الناطقة فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقة . [راجع ، المباحث المشرقية ، فخر الدين الرازي ، انتشارات بيدار قم ، ط ٢ ، ج ١ ص ٦٩] .

(٣) اما عن تقوم المادة بالصورة وتحصلها بها ، فقالوا : إن جهة الفعلية في كل شيء ، سابقة على جهة القوة ، والصورة في كل شيء متقدمة على المادة بحسب الوجود ، وإن لم تكن متقدمة عليها من حيث المفهوم . [راجع ، الأسفار الأربع ، ج ٥ ، ص ١٢٢] .

(٤) يقول (الملا صدرا) : إن الهيولى لها ضرب من الكون تتفقّم ماهيتها بالوجود ، اذ الوجود كما =

من هنا فإن التحقق الوجودي لممكنت هذا العالم ، لا يكون له اي معنى فيما لو جعلت الهيولي موجودة قبل الصورة ، وكما هو معلوم ان انتفاء التتحقق لا بد ان يجعل من عملية الإبداع الإلهي لهذا العالم عملية ناقصة ، وحاشا الله تعالى ان يكون قد ابدع هذا العالم ناقصاً حيث اجمع حكماء الفلسفة الإلهية على ان الله تعالى ابدع هذا العالم من غير مثال سابق وعلى احسن صورة ، وجعله وسيلة لتأمله ، وهو لا يكون كذلك إلا بأن يكون محققاً بما يفيض الله تعالى عليه من الصور العقلية التي من آثارها تلك الحركات الفعلية للممكنت نحو غاية الغايات .

كما انه يلزم عن قولهم ايضاً ان يكون الشر متقدماً على الخير ، كما اسلفنا ، وهذا يفضي الى الاعتقاد بأن الشر صادرأ عن الله تعالى بالذات ، والى الاعتقاد بأن الشر جوهرى في هذا العالم وفي هذا من المحال ما لا يخفى على احد ، لكون الله سبحانه وتعالى هو الخير المطلق ، والكمال المطلق ، وصربيع العقل حاكم بعربيته الشر وجوهرية الخير . وقد عرض (ابن سينا) لهذه المسألة وبين ما في هذا العالم من الخيرات التي في أعمقها من الشرور ما يكفي للدلالة على عربية الشر في هذا العالم بل إن الشر الذي في هذا العالم يمكن ان يكون وسيلة لخير اعظم واعم ، ولو كان الشر غالباً على هذا الكون لكان عدمه افضل من وجوده ، وأن الشر وإن كان كثيراً فيه ، فإن الخير يبقى اكثرياً . [را: ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٤٣٢].

لذا فإن تحقق هذا الكون في وجوده وعلى افضل وجه ممكن ، لا يمكن ان يحصل إلا بتقدم الخير على الشر ، والصورة على المادة^(١) ، والقول بخلاف ذلك

علمت مقدم على الماهية تقدماً بالحقيقة ، فالهيولي بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلاً ، فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدماً بالعملية ، وبالطبع ، وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة .
يعنى ان الوجود متقدم بالحقيقة على الماهيات ، ومن جملتها ماهية القوة (الهيولي)
[راجع ، الأسفار ، ج ٣ ص ٥٨].

(١) يقول السبزواري في تعليقه الأسفار: إن الذين قالوا بأن للهيولي وجوداً قبل الصورة ، إن ارادوا القبلية بالرتبة العقلية ، من حيث المفهوم ، فلا يأس بها اذا جعل الجنس الأقصى =

ينفي إمكانية أي تحقق لهذا الكون ، وعدم التتحقق يجعل اذن العالم صماء عن سماع كلمة (كن) التي هي سبب الفيض المستمر على هذا العالم . كما ان قولهم بتقدم الهيولي على الصورة يمنع من انبساط الوجود على هياكل الموجودات وافول نور الحق عنها ، وهذا اذا صر لا بد ان يلزم عنه الإعتقداد بقدم الهيولات ، وحاشا الله تعالى ان يكون له شريك في ملكه ، او ان يتقطع فيه و وجوده ونوره عن هذا الكون الذي هو في تحقق مستمر . إن الله تعالى يمسك بهذا الكون ان يزول ، وهذا الإمساك له دليل على الفيض المستمر وعلى الفعل المستمر ..

ثم إن كانت الهيولي متقدمة على الصورة ، فما هي حقيقة تلك الأنفس التي كانت موجودة وآدم كان لم يزل موجوداً بين الطين والماء؟!

إذا كانت الصورة (عندهم) مترقومة بالمادة وتتحصل بها ، وإذا كانت الهيولي اقدم ذاتاً من صورتها ، فما هي حاجة هذه الهيولات إليها ، الى كل ما هو بالفعل حتى الى الفعل المحس الذي هو الله تعالى؟؟ اعني ما هي حاجة العالم الحسي الى العالم العقلي؟؟

إن الحكماء الإلهيين هم انما قالوا بتقدم جهة الفعل على جهة القوة ، لأن القوة لا تقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به ، وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل ، فإنه مالم يصر بالفعل فإنه لم يكن مستعداً لشيء ، وقالوا: إن المادة قابلة ومستعدة للصورة ، ولا يمكن ان تكون سبباً لها ، وكل قوة تحتاج الى فعل يخرجها من القوة الى الفعل ، وانتهوا الى القول: انه لا بد من الابتهاء الى موجود بالفعل ليس بمحدث ، لاستحالة التسلسل الى ما لا نهاية .

= الطبيعي والهيولي الأولى مبدأً محدوداً في السلسلة الطولية الصعودية ، فيكون اشارة الى التغيرات الإستكمالية بالنظام والترتيب من الأشرف الى الأدنى الى الأشرف الى ان يتنهى الى الفناء المحس والانمحاق في سطوع نور الأنوار ، وقد نقل ان العالم كان اولاً مظلماً ، ثم قاعاً صفصفاً ، ثم اجاماً ، ثم مملوا من الضفادع ، ثم من الأفراس ، ثم من بني الجان ، ثم من بني آدم فنقطن ، ام إن ارادوا القبلية الزمانية والذاتية فلا . [راجع حاشية الأسفار ، ج ٣ ، ص ٥٦] .

فالقائلون بتقدم الهيولى على الصورة ذاتياً ويتقدم القوة على الفعل هم ينفون امكانية الحاجة الى الصور الفعلية المفارقة بل الى الله تعالى ، وهذا تصريح خفي منهم بقدم المادة ، كما ان قولهم يفيد ايضاً ان المادة هي سبب الصورة ارادوا بذلك ام لم يريدوه ، لأن معنى تقدم الهيولى عندهم هو هذا ، معناه أن المادة عندهم قائمة بذاتها ، ولا تحتاج الى جوهر بالفعل تقوم به ، ولو كانت المادة سبباً للصورة كما يقول العقليون ، لكان لها ذاتاً بالفعل مع قطع النظر عن الصور ، ويلزم عن قولهم ايضاً ان المادة محققة بنفسها وخالفة لنفسها ، لعدم حاجتها الى ما تقوم به من صور وهذا مستحيل .

اذن لا حاجة للصورة العقلية (الفعلية) التي ابدعها الله تعالى لتحقيق هذا الكون ما دامت المادة هي سبب العدم والوجود ، وسبب جميع الاشياء عند القائلين بتقدم القوة على الفعل .

قالوا ايضاً: إن القوة قبل الفعل كما في البذور والنطف وفي جميع ما يصنع^(١) .

نحن نقلنا فيما سبق عن (الرازي) قوله: «إن النطفة الإنسانية أو غيرها بعد استحالة ام شاجها يفيد استعداداً تماماً لحدوث النفس الناطقة ، فإذا تم الإستعداد حدثت النفس... أوجبت الحيوانية». والإجابة على قولهم يمكن ان تختصر بالآتي:

نقول: انه اذا كانت الناطقة هي علة الحصة الحيوانية ، فذلك دليل على فناء الجنس في الفصل ، وما هو بالقوة فيما هو بالفعل . فكيف تكون القوة قبل الفعل؟ ، ثم انا لو اردنا ان نعود الى السلسلة الطولية العرضية بقولنا: ان الإنسان من نطفة ، والنطفة من الإنسان... فلا بد من ان ننتهي الى (العلة) ، الى ما يفيد الاستعداد التام لحدوث النفس الناطقة والتي علة الحصة الحيوانية وهي علة غير مباشرة ، اذ ان العلة المباشرة هي الله سبحانه وتعالى .

(١) انظر الأسفار الأربعه: ج ٣ . ص ٥٧ .

كما ان تقدم النطفة التي هي بالقوة على الإنسان الذي هو بالفعل ، انما هو تقدم بالزمان ، والتقدير بالزمان غير معنده بحسب حاجة القوة الى جوهر تقويم به^(١) .

خلاصة واستنتاج :

يبقى ان نقول: إن تقوم الهيولات بالصور لا بد ان يفيض معنى التحقق في الوجود ، ولهذا قال الحكماء: ان العالم المعموق هو سبب العالم المحسوس ، بسبب حاجة هذا الأخير الى الصور العقلية التي ضمها له الله تعالى ابداعاً تحقيقاً له ، باعتبار ان هذا العالم المحسوس لا قيام له بنفسه ، وغير قادر على تحقيق نفسه ، بينما العالم المعموق فهو دائم الفعلية والتحقق ، وهو سبب الحركة في هذا العالم .

وما ذهب اليه حكماء ملة الاسلام ينحصر في الآتي: انهم قالوا بتقدم الصورة على الهيولى ، فهم بدأوا من الفعلية التي هي سبب خروج كل ما هو بالقوة من القوة الى الفعل وانتهوا الى الفعلية^(٢) ، اما الفائلون بتقدم الهيولى على الصورة ، فهم بدأوا من القوة - التي لا قيام لها بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم بها والتي يحتاج تصورها الى تصور الفعل الذي يتصور بذاته - وانتهوا الى القوة ، الى المادة التي هي منبع الشرور والمعدمة^(٣) ، لأنهم قالوا بالقبليه الزمانية للهيولى

(١) المصدر نفسه: الصفحة نفسها .

(٢) ان امر المادة الناقصة في عدم قبول الصور الكاملة شبيه بعدم قدرة هذه المادة على الاستمرار في تحمل الصور بلا نهاية ، بحيث يقال: ان تناهيتها بحسب احتساب القراءيل لا بحسب القدرة والحكمة والوجود ، ولما كانت المادة لم تحتمل صوراً بلا نهاية ، فتنته الصور لا من جهة بخل في الواجب ، بل لقصور في المادة ، وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية انها وإن تناهت ذاتها وصورة وحيزاً ومكاناً ، إلا أنها لا تنتهي زماناً في آخرها إلا من نحو أولها وإن لم يتتصور بقاء شخص ، فاقتضت الحكمة استبقاء الأشخاص ببقاء الأنسواع ..

[راجع : الشهريستاني ، الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٨٤] .

هذا هو شأن المادة التي ارادوا لها ان تكون سبباً ، وديمومة؟!

(٣) اذا أراد اهل الهيولى ان يعودوا الى العدم ، فإن الله تعالى لا يمنعهم من ذلك ، «لأنه تعالى

ما هي مأولة الى الهيولي ، فهي باطلة ، لأنها مستلزمة للهيولي المجردة عن الصورة بأجمعها وهذا باطل كما بينا .

انهم بقولهم بقبليه الهيولي لم ينتهوا الى الله تعالى ، وانما انتهوا الى العدم المحسوس الى الشر ، مقابل ما انتهى اليه المسلمون من ايمان بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ، وهو (الفعل المحسوس) كان ولم يكن معه لا فعل ولا قوة ، ويعود وحده ولا يبقى معه شيء مما هو بالقوة ، من هيولات هذا الكون الغاني ، انه تعالى المتحقق في وجوده ، تعالى عما يقول الملحدون علواً كبيراً .

- جعل الإنسان حراً ، وهو ، اي العبد - يمارس حرية مطلقة في اتخاذ قراره من دون تدخل الإرادة الإلهية ، وبعد ان يتخذ العبد قراره يأتي دور الإرادة الإلهية في تحقيق قرار العبد باعاته على جعل قراره نافذاً . . . [راجع ، مطاراتات في الفكر المادي والفكر الديني . ص ١٣٦].

من هنا ، يمكن القول ، ان عودة هؤلاء الى العدم ، لا بد ان تكون محققة ، لأنهم ارادوها بالإختيار ، وكلمة (كن) الإلهية التكوبية لا تمنعهم من اختيار الشر والعدمية . تأمل .

٢ - بحث في بيان تحقیق المعنی **اللغز** :

العالم عین الكلام:

لا شك أن هذه الرموز الإلهية هي التي جعلت من الكل كلاماً مبدعاً ، ومن الخلق خلقاً محققاً ، حيث يقول الله تعالى : «انما قولنا الشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون»^(١) ، وفي آية ثانية «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»^(٢) ، وفي ثالثة «واما قضى امراً امنا يقول له كن فيكون»^(٣) وهناك آيات كثيرة تشير الى ان الأمر والخلق الله تعالى ، منها قوله : «الله الخلق والأمر»^(٤) .

لقد اشار الحكماء في شروحاتهم الى معانٍ هذه الآيات ، وفصلوا بين ما يفيده معنى المخلوق وما يفيده معنى الأمر ، يقول الشيخ الطوسي : «انما فصل المخلوق من الأمر ، لأن فائدتهما مختلفة ، باعتبار ان المخلوق يفيد معنى الإختراع ، (وله الأمر) يفيد ان الله تعالى يأمر فيه بما احب ، فأفاد الثاني ما لم يفده الأول»^(٥) كذلك قال الله تعالى في كتابه العزيز : «وكان امر الله مفعولاً» ولم يقل : «وكان خلق الله مفعولاً» وهذا مما يدل على ان الله تعالى فصل بين معنٍي (الخلق والأمر) ، ولو كان معناهما واحداً لقال الله تعالى : «وكان خلق الله مفعولاً» وهذه اشارة واضحة الى ما يفيده

(١) سورة النحل ، آية ١٦ .

(٢) سورة يس ، آية ٨٢ .

(٣) سورة البقرة ، آية ١١٧ .

(٤) سورة الأعراف ، آية ٥٤ .

(٥) التبيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الوفاء ، بيروت . ط ٨٩٠ ، ص ٤٢٣ .

معنى الخلق من حدوث ، والى ما يفيده معنى الامر من قدم^(١) .

ولكن أي امر هي يفيد معنى القدم؟ وهل هذا يعني ان كلام الله تعالى قد يخصيصاً بعدهما ايقنا ان اول كلام شق اسماع الممكنت هو كلمة (كن) ! .

قال الحكماء: إن العالم لم يظهر إلا عن الكلام ، «بل انه عين الكلام...»^(٢) وقول الحكماء هذا ليس يعني اكثراً من ان كلمة (كن) التي بها ابدع العالم وبها تتحقق هي الكلمة لها مقاصد مختلفة ، ولا يمكن ان يكون معنى هذه الكلمة في جميع الأوامر الإلهية واحداً . وانما هي الكلمة قد تكون لذاتها وقد تكون لغيرها ، فهي إن كانت لذاتها ، لا يمكن ان تكون إلا قديمة ، اما إن كانت لغيرها ، فهي مخلوقة بشهادة قوله تعالى «وكان امر الله مفعولاً» .

لقد استدل البعض من خلال هذه الآية على ان كلام الله تعالى مخلوق (وحادث) ، وانكرروا ان يكون لها اي معنى خلاف ذلك ، من دون ان يفصلوا بين مقاصد الأوامر الإلهية المقدسة ، وعللوا ذلك «بأن الحكم والقضاء والإرادة من الله تعالى شيء واحد ، بحيث ليس له من الله سبحانه إلا ان يوجد»^(٣) ... ونحن وإن كنا لا ننكر ذلك ، إلا اننا نفصل بين الأوامر الإلهية لما تميز به هذه الأوامر من مقاصد مختلفة ، بحيث اننا لا نجعل من معنى الأمر الإبداعي مساوياً لمعنى الأمر التكيني ولا للأمر التشريعي ، باعتبار انه يوجد من الأوامر ما ليس له مقصود آخر لكونه عين الكلام ، وغاية لما دونه وهو الإبداعي ، بينما الأمر التكيني ، فمقصوده يختلف عن مقصود الأمر الإبداعي وكذلك عن مقصود الأمر التشريعي .

يقول (الملا صدرا): إن من الاوامر ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ، إلا انه لا يتربّ عليه ترتباً لزومياً من غير تخلف وانفكاك كأمره تعالى للملائكة ... وهو

(١) راجع: الأسفار الأربع . ج ٣ ، ص ١٢٧ .

(٢) راجع: (مفاتيح الغيب) ، الملا صدرا ، ص ١٨ .

(٣) انظر خلاصة علم الكلام ، (عبد الهادي الفضلي) ، دار التعارف ، ١٩٨٨ ، ص ١٣٢ .

او سط الاوامر . . . و يتنهى الى القول : ان ادنى الاوامر هو الامر التشريعي الذي له مقصود آخر قد يختلف عنه وقد لا يختلف ، وفيما لا يختلف ايضاً امكان التخلف والعصيان إن لم يكن حافظ عاصم من الخطأ ، هذا كأوامر الله وخطاباته للمكلفين من الجن والانس . . .^(١)

لقد خلط بعض علماء الكلام ، والأشعريين خاصة ، بين الاوامر الإلهية ، ولم يميزوا بين عالم القضاء الحتمي ، وعالم القدر الزمني ، وبين ما هو لذاته ، وما هو لغيره . بل انهم ذهبوا الى اكثـر من ذلك وقاموا بقدم القرآن او بـأن الله لم يزل متـكلـما^(٢) وهم لم يفرقوا بين الكلام النفسي والكلام اللغطي ، إلا بعد ان شـكـروا بما ذهبوا اليه ، وحتى لا يظن بهم تارـجـحاً بين الحدوث والقـدـم ، لـجـاؤـا الى القـوـل (بـلاـ كـيـفـ) ، عـلـمـاـ بـاـنـ هـذـهـ الـكـلـمـةـ لـاـ تـقـبـلـ مـنـهـمـ فـيـمـاـ لـوـارـدـنـاـ الـحـكـمـ عـلـيـهـ بـرـهـانـيـاـ ، بل هي لا تقبل منهم لا شرعاً ، ولا عقلاً ، لأنها بـعـدـ ذاتـهاـ دـعـوـةـ لـتـعـطـيلـ العـقـلـ وـالـعـدـمـ اـعـتـبارـهـ ، بـقـوـلـهـ : [إـنـهـ يـوـجـدـ وـرـاءـ الـحـسـ ماـ يـكـذـبـ اـحـكـامـهـ] ، وهو العـقـلـ ، وـلـعـلـهـ اـيـضـاـ ، يـوـجـدـ وـرـاءـ الـعـقـلـ مـاـ قـدـ يـكـذـبـ اـحـكـامـهـ] . إنـهـ دـعـوـةـ لـتـرـفـعـ عـنـ اـعـمـالـ الـعـقـلـ فـيـ الـمـسـائـلـ الـنـظـرـيـةـ . وهذا ما لم يـؤـيـدـهـ الشـرـعـ . بل يـنـفـيـهـ ، ويـذـهـبـ الىـ خـلـافـهـ مـنـ اـعـمـالـ الـعـقـلـ فـيـمـاـ هوـ قـادـرـ عـلـىـ الـحـكـمـ عـلـيـهـ فـيـ هـذـاـ الـعـالـمـ . . .

انـهـ يـقـولـونـ بـقـدـمـ الـقـرـآنـ ، وـاـذـ تـعـذـرـ عـلـيـهـمـ اـقـامـةـ الـبـرـهـانـ عـلـىـ ذـلـكـ ، فـيـقـولـونـ اـنـهـ قـدـيمـ (بـلاـ كـيـفـ)؟

ليس هدفنا نحن أن نبحث كلامياً في هذا الموضوع^(٣) ، وانما الهدف هو

(١) مفاتيح الغيب ، ص ١٩ .

(٢) را: الأشوري ، ابو الحسن ، (مقالات المسلمين) ، دار الحديثة ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ج ١ ، ص ٣٢١ .

(٣) لا شك ان مسألة ما اذا كان كلام الله تعالى قـيـمـاـ مـمـخـلـقاـ ، لـبـسـ مـسـالـةـ خـاصـةـ بـعـلمـ الـكـلـامـ ، بـدـلـيلـ انـ الـفـلـاسـفـةـ اـيـضـاـ قـدـ تـعـرـضـواـ لـهـ ، حتـىـ انـ عـلـمـاءـ الـكـلـامـ فـيـ بعضـ الـأـحـيـانـ حـاـوـلـوـاـ لـهـ تـقـسـيـمـاـ فـلـسـفـيـاـ مـنـ خـلـالـ إـقـامـةـ الـبـرـهـانـ الـعـقـلـيـ عـلـيـهـ ، وهـذـاـ مـاـ سـتـلـحـظـهـ عـنـ (الـأـشـعـريـ) لـاحـقاـ ، (والـصـوـفـيـ) اـيـضـاـ وـبـمـاـ انـ الـبـحـثـ هـوـ حـولـ كـلـمـةـ (كنـ) ، =

اننا نريد ان نبين كيف أن الله سبحانه وتعالى حق الألفاظ القرآنية بالمعاني الإلهية ، ولقد وفقنا الى اقامة بعض البراهين العقلية على ذلك . نسأل الله تعالى ان تكون صحيحة ، وموافقة لما أجمع عليه المعلماء والفضلاء من اهل العقل والعرفان .

يقول الأشعري : «إن قال قائل : لم قلتم ان الله تعالى لم ينزل منكلاًما وان كلام الله تعالى غير مخلوق؟

قيل له : قلنا ذلك لأن الله تعالى قال : «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون» فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قاتلاً له «كن» والقرآن قوله ، ويستحيل ان يكون قوله مقولاً له لأن هذا يوجب قولأ ثانياً ، والقول في القول الثاني وتعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلقه بقول ثان ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال ، وذلك فاسد ، واذا فسد ذلك فسد ان يكون القرآن مخلوقاً^(١) .

ونحن نعترض على هذه الحجة بالأتي :

نقول : انت قلتم ذلك لانكم جعلتم من الكلمات والاحروف والقرآن المقرروه كل ليلة كلاماً لذاته وغاية لما دونه ، وهي ليست كذلك ، ولو كانت كذلك لصح قوله يستحيل ان يكون قوله مقولاً له . . . لكن القرآن المقرروه كل ليلة باللسان ، والمكيف بالصوت ، اي الكلام اللغطي ، هو كلام مخلوق وقد يكون مخلوقاً من تراب مثله مثل آدم (الإنسان) ، وحيثند بصيغ هذا (اللغط) مثل بقية الأشياء المخلوقة (نبات ، جماد ، حيوان) ، وهذه الأشياء كلها مبتدعة بكلمة (كن) ، ويكون قوله : «انما قولنا لشيء . . .» شاملة لجميع الأشياء ، ومنها هذا اللفظ القرآني ، فإذا سلمتم بذلك ، فإنكم ستسلمون حتماً باستحالة ان يكون

= هذه الكلمة هي موضوع جميع اهل النظر والعقل وليس حكرأ على احد ، ونحن انما تناولناها بالبحث هنا لنبرهن على ان الله تعالى حق الألفاظ المخلوقة بالمعاني القديمة . . .
(١) حجة عقلية ، وردت في «كتاب اللumen والرد على اهل الزيف والبدع» . نقلأ عن (كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية (هنري كوريان) ، منشورات عويدات ، تقديم السيد موسى الصدر ،

هذا اللفظ قديماً^(١)؛ بدليل ان قوله تعالى : «انما قولنا لشيء» ، هو قول يطال كل ما هو مخلوق ، ولا يطال الصور والمعاني التي هي في علم الله تعالى ، وقد تكون كلمة (كن) منها ، اي الكلمات التامات التي لا تنفذ ولا تبتد^(٢) .

وبما انكم قلتم بأن جميع الأشياء مخلوقة ، فلا بد من ان تقولوا ، بناء على ما تقدم ، ان هذا الشيء الذي هو (الكلام اللغطي) مخلوقاً أيضاً ، شأنه بذلك شأن الإنسان من حيث الإبداع والتحقق ، المادة والصورة . حيث ان الله تعالى بث صورة الى هذا الإنسان من ملكوته ، ونفع فيه من روحه ، فسواء شيئاً حقيقياً بعد ان كان لا شيء ، اذ ان الانسان هو بصورته وليس بعادته ، والقرآن قرآناً بمعناه وليس بلفظه ، كذلك الله تعالى بعث في هذه الالفاظ هذه المعاني ، ونفع فيها من روحه فسواها شيئاً حقيقياً ، باعتبار ان هذا اللفظ هو شيء من هذه الاشياء ، كما اسلفنا ، المبدعة .. وهو لم يصبح شيئاً بالفعل إلا بعد ان بعث الله تعالى فيه هذا المعنى الحقيقي وهذه الصورة الحقيقة ، وهي صورة ومعنى كانت ولم تزل في علم الله القديم . وانت تعلمون انه يقال في اللغة؛ كلام بلا

(١) لقد تعرض الشيخ محمد عبده في (رسالته) الى محة الإمام احمد بن حنبل الذي رفض القول بخلق القرآن حيث قال: إن إباء بعض الأئمة أن ينطق ، يعني به الإمام احمد ، بأن القرآن مخلوق ، فقد كان منشأه مجرد التحرج والبالغة في التأدب من بعضهم ، والا فيجل مقام مثل (الإمام احمد) عن ان يعتقد ان القرآن المقصود قديم ، وهو يتلوه كل ليلة بسانه ويكتفي بصورته . [راجع رسالة التوحيد ، مكتبة ومطبعة الاتحاد الأخوي بمصر ، سنة ١٣٤٣ هـ ، ص ٣]

ولكن قبل: إن (محمد عبده) ، كان يهرب من الأسئلة الصعبة ، ولم يجاوه مرة واحدة قضية خلق القرآن ، فقد حذف بكل سهولة من الطبعات اللاحقة لكتابه «رسالة التوحيد» مقطعاً ظهر في الطبعة الأولى يزيد خلق القرآن . [راجع ، حوراني ، البيرت ، الفكر العربي في عصر النهضة ، بيروت ، دار النهار ، ط ٤ ، سنة ١٩٧٧ ، ص ١٧٧] .

(٢) يقول (الملا صدرا): إن القسم الأعلى من الكلام ، ما يكون عين الكلام ... ولا يكون بهذه معصداً آخر ، لشرف وجوده ، وتمامة كونه ، ولكونه غاية لما دونه ، وهذا مثل ابداعه عالم الأمر بأمر كن لا غير وهي كلمات الله التامات التي لا تنفذ ولا تبتد ، اذ ليس الغرض من انشائهما منه تعالى بأمر (كن) سوى امر الله تعالى . [راجع: مفاتيح الغيب ، ص ١٨]

روح اي بلا معنى ، وهو إن كان كلاماً بلا معنى ، فإنه يكون شبيهاً بالإنسان الذي هو بلا روح .

اما ان تقولوا بأن قوله تعالى : «انما قولنا الشيء» ..) انما يعني تمييزاً لشيئية القرآن عن شيئاً سائراً الموجودات الأخرى ، فذلك ما لا يقبل به عقل وما لم يأت به نقل ، لأن قوله تعالى : «انما قولنا الشيء» ..) ليس خاصاً بشيء دون شيء ، وإنما هو عام يشمل جميع الأشياء .

كما وأنكم اذا اردتم ان تحكموا وتقولوا بقدم القرآن بمعرض عن بقية الأشياء الأخرى ، فذلك مستحيل ، لأن اذا لزم ان يكون القرآن قدِيماً (باللفظ والمعنى) فإنه يلزم ان تكون جميع الأشياء قديمة ايضاً ، وبالتالي باطل ، فالمقدم مثله .

يبقى عليكم أن تسلموا معنا بأن قول الله تعالى (كن) هو قول يطال جميع الأشياء المخلوقة «والملائكة» بما فيها هذا القرآن المكيف بالصوت ، وبذلك يبطل قولكم انه يستحيل ان يكون قول الله تعالى مقولاً له ، لأن ذلك يكون صحيحاً وحقاً فيما لو كان الكلام الإلهي قدِيماً بالمعنى واللفظ . ولقد بينا ان الكلام ليس قدِيماً باللفظ ، وإنما هو قدِيم بصورته التي هي في علم الله تعالى .

اذن هذه الحروف والألفاظ هي هيولات تلك الصور والمعاني التي اوكل الله تعالى اليها مهمة تحقيق اشياء هذا العالم ، وكما قال الحكماء بالتلازم بين الهمبولي والصورة ، فإننا نقول ايضاً بالتلازم بين اللفظ والمعنى من دون ان يكون أحدهما سبباً للأخر ، باعتبار ان العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة ذاتية ، وليس علاقة تضائف^(١) . هي علاقة ذاتية ليس بمعنى ان أحدهما معلنة للأخر ، إذ انه يمتنع ثبوت كل من اللفظ والمعنى نظراً الى ذاته من دون صاحبه فحيثذا لولم يكن أحدهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحد منها عن الثالث بواسطة الآخر ، وهذا محال .

(١) تقرر في علم المنطق ، ان المضاف هو لفظ لا يمكن ادراكه دون التفكير في لفظ آخر ، مثل لفظ «خالق» الذي يستبعـ التفكير في لفظ «مخلوق» والعلاقة بين المعنى واللفظ ليست علاقة تضائف ، لأن لفظ أحدهما لا يستبعـ التفكير في لفظ آخر ... [را : مدخل الى علم المنطق ، مهدي فضل الله ، ص ٥٢]

كما انه يستحيل ان يكون كلاما معاً صادرين عن ثالث من غير علاقة بينهما ، وإلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات ، وهذا خرق الغرض .

يبقى ان نقول ان احدهما في درجة المعلولة اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال ، وهذا الأقرب لا يجوز ان يكون اللفظ ، لأن اللفظ له القبول والاستعداد ، كالمادة ، والمعنى له الفعل ، وما هو مستعد لا يكون سبباً لما هو مستعد له . واللفظ لو كان سبباً للمعنى لوجب ان يكون له ذات بالفعل مع قطع النظر عن معناه . . .

ومن هنا ، فإنه يجب التمييز بين كلمة (كن) التي قضى الله بها ان لا تعبد إلا إياه ، اي الأمر الإبداعي ، وبين الأوامر الأخرى كالتكويني والتشريعي ، انهم امران مخلوقان وليسوا لذاتهما ؛ وانما المقصود بهما شيء آخر والذي يقصد به شيء آخر لا بد ان يكون مخلوقاً .

إن كلمة (كن) التي لا تبيد ولا تتفد^(١) ، والتي هي غاية لاما دونها ، هي

(١) إن الكلام الذي لا يبيد ولا ينفي هو كلام بريء من النص و هو ما اطلق عليه عالم الأمر الإبداعي ، الذي تمثل في قوله تعالى «وكان امر الله مفعولاً» وهو تعالى لم يقل «وكان خلق الله مفعولاً» لأن الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث ، والحادث بما هو حادث هو الحدوث والتتجدد و بما ذاتيان للخلق و بما نقص ، والنقص ليس من قبل الله تعالى ، وليس مفعولاً إلا حقيقة وجوده ، كما اذا وقع ضوء الشمس على الماء المتجمج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس ، وانما هو من الموج ، من الحدوث والتتجدد ، وكما قلنا: إن الكلام اللغطي شأنه شأن كل ما هو حادث ، شأن المادة التي هي منبع الشرور والنقصان والعدمية ، فقوله تعالى: «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون» هو قول لكل الاشياء الحادثة ، ومن جملتها الكلام اللغطي اي الحروف وغيرها) . وليس قوله له ، بمعنى ان كلمة (كن) ليس المقصود بها هنا عالم امره ، وانما عالم خلقه ، ولو كان المقصود بها (عالم امره) ، لكن قوله مقولاً له ، وهذا مستحيل .

ويمانا ان الكلام اللغطي ، هو من عالم الخلق ، فإنه يستحيل ان يكون قدرياً ، واذا استحال ان يكون قدرياً ، فإنه يصبح القول له (كن) ، باعتباره كلاماً مخلوقاً يتسببه ما يشوب كل الاشياء المادية من نقص وعدمية . كما أن حقيقته كحقيقة الاعراض تابع . . .

إن (الأشعرى) يخلط بين اللفظ والمعنى ، وبين الحادث والقدير ، ونتيجة لهذا الخلط كانت حجته العقلية التي برهن بها على قدم القرآن وكان قوله (بلا كيف) . وهذا ساقط =

خاصة بعالم الصور والمعاني ، بينما كلمة (كن) التي تفني ، فهي خاصة بعالم المواد والالفاظ وما يقال بشأن عالم الصور والأرواح القدسية ، والمعنى الكلية ، يمكن أن يقال بشأن كلمة (كن) الإبداعية^(١) .

وَمَا يُقَالُ بِشَانِ عَالَمِ الْمَوَادِ وَالْبَرَازِخِ السَّفْلِيَّةِ ، وَالْلَّوَاحِقِ الْمَادِيَّةِ ، يُمْكِنُ أَنْ
يُقَالُ بِشَانِ كَلْمَةِ (كَنْ) التَّكْوِينَةِ وَالشَّرِيعَةِ .

٢- الأمر القديم والخلق الحادث:

اشرنا ، فيما سبق ، الى ان الفيلسوف الالهي (الملا صدرا) ، قد ميز بين عالم امره وعالم خلقه حيث قال : . . . «فعالم خلقه وهو كل ماله خلق وتقدير ومسافة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذرات تدريجية الوجودات مترافقية الاهيات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم امره ، فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه

في العلوم العقلية والشرعية معاً . ول يكن معلوماً ، ان تأويل الآية الكريمة على نحو يفيد قدم القرآن ، لا بد أن تنتهي هذا التأويل الى محالات وتشبيعات لا يقبل به الشرع . فإذا لزم عن حجتكم ان يكون كلام الله قدِّيماً لفظاً ومعنى ، فإنه يلزم عنها ايضاً ان تكون جميع الأشياء قديمة ، لأنكم لم تميزوا بين الألفاظ والمعانٍ ، بين الثبات والتغير ، بين القدم والحداث ، وكما استحال ان تكون الأشياء قديمة لما يشوبها من نقص وتغير ، است الحال ان تكون الألفاظ قديمة ايضاً لما يشوبها من ذلك كما بنا اعلاه .

يبقى ان نقول: إن المعنى قديم ، وهو عالم الأمر ، عالم الثبات ، بما هو عالم كلي . وإن النقط حادث ، وهو عالم الخلق ، عالم التغير والتقص .

إن الله سبحانه وتعالى ، حقن هذا العالم بصور رحمانية ، وبمعانٍ هيبة ، جعلت من الإنسان انساناً ، ومن القرآن قرآنًا . . . (هذه الصور والمعاني هي في علم الله القديم ، والله أعلم .)

(١) لقد قسم ابن عربى الكلام الى ما هو قول والى ما هو كلام . . . اما الاول فهو يسمع المدحوم ، واما الكلام ، فهو يسمع الموجود ، وله اثر فيه ، وهو العلم ، وكلام الله تعالى هو علمه ، وعلمه ذاته ولا يصح ان يكون كلامه ليس هو . . . والحق تعالى لا يوصف بأنه قادر على ان يتكلم فيكون كلامه مخلوقاً . (هذا القول قد يكون متعلقاً بالأمر الإبداعي) . . . ثم قال : نسبة الكلام الى الله تعالى مجهلة ، لا تعرف ، كما ان ذاته لا تعرف ، ولا يثبت الكلام للإله إلا شرعاً . ليس في قوة العقل ادراكه من حيث فكره .

را : (الفتوحات المكية) . بيروت ، دار صادر ، ط ٢ ، ج ١ ، ص ٤٠٠ .

عالم مريد لم يزل ولا يزال ، وهو أمر خالق أبداً سرداً ، إلا أن أمره قديم وخلفه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتتجدد لا زمان لهوياتها المادية...^(١).

كما يمكن التمييز بين عالم الأمر وعالم الخلق بحسب عرف العلوم اللسانية والعلوم الحقيقة ، باعتبار ان العالمين ليسا متقاربين من حيث المعنى وهما مختلفين من حيث الفائدة ، فلو قلنا : إن الله تعالى هو المبدع ، لكان معنى قولنا هذا : إن الله تعالى هو المخترع باعتبار ان الإبداع والإختراع هما لفظين متقاربين في المعنى وهو ايجاد الشيء لا عن أصل ولا عن مثل هذا يحسب عرف العلوم الحقيقة ، اما قولنا : إن الله تعالى الأمر ، فلا يفهم منه معنى الخلق . وهكذا يمكن ان يقال بشأن عالمي المعاني والالفاظ ، اذ لا يفهم - بحسب العلوم الحقيقة - من عالم المعنى عالم اللفظ ، كونهما غير متقاربين في المعنى ، ومختلفين من حيث الفائدة ، ولو كان بأمكاننا ان نجعل معناهما واحداً ، لكان بالإمكان القول : إن كلام الله تعالى قديم ، قوله تعالى «ألا له الخلق والأمر» يعني «أن الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره». فأمره تعالى (كن) هو سبب تحقيق عالم الخلق ، وهو له وأثر من آثاره وليس قائماً بذاته .

اشار الطوسي^(٢) ، والبرهانى^(٣) ، والطبرسي^(٤) ، الى ان من استدل من قوله تعالى «ألا له الخلق والأمر» على ان كلام الله قديم فقد تجاهل لما بينا (من اختلاف الفائدة منها). «لو كان معناهما واحداً لجاز ايضاً مع اختلاف اللفظين». لكن لا سبيل الى جعلهما لفظين متقاربين من حيث المعنى مثل الإبداع والإختراع اللذان هما مختلفان بحسب العلوم اللسانية ، اذ ان معنى الإبداع يناسب الحكمة ومعنى الإختراع يناسب القدرة ومتفقان ومتقاربان بحسب العلوم الحقيقة لجهة افادتهما للمعنى الواحد مع اختلاف اللفظين^(٥) .

(١) الأسفار الأربعية ، ج ٣ ، ص ١٢٧ .

(٢) البيان في تفسير القرآن ، دار احياء التراث ، بيروت ، ج ٨ ، ص ٤٢٣ .

(٣) البرهان في تفسير القرآن ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط ١٩٨٣ م ، ج ٨ ، ص ٢٣ .

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، ج ٣ ، ص ٧٥ .

(٥) را: الداماد ، الروايات السماوية في شرح الأحاديث الإمامية ، (مرجع مذكور) ، ص ١٣ .

لذا نقول: إن المعنى واللفظ كالأمر والخلق ، ولا يمكن أن يكون معناهما واحداً ، وإنما هما مختلفان لإختلاف الفائدة منها ، وبما أن عالم الأمر قد يهم عالم الخلق حدث ، أو قل بما أن عالم الخلق هو الاختراع ، وعالم الأمر هو انه يأمر فيه بما أحب ، فإن المعنى قد يهم واللفظ حدث ، لإفاده الأول معنى الأمر ، والثاني معنى الخلق ، وكنا قد ذهبنا فيما سبق من كلام الى اعتبار اللفظ مخلوق مثله مثل اي شيء آخر ، والى ان التلازم بينهما شبيه بالتلازم بين الصورة والهيلولى ، والى ان اللفظ لا يمكن تصوره إلا بعد تصور المعنى ، باعتبار ان اللفظ هو بالقوة ولا يمكن ان يكون متصوراً بذاته ، وإنما يحتاج في تصوره الى تصور المعنى دائمًا^(١).

فقول (الملا صدرا): إن عالم الأمر قد يهم ، خالق ابداً سرداً... ، هو علمه تعالى انه هو تعالى عالم مرید لم يزل ولا يزال ، وعلمه تعالى ذاته ، وبما انه لا يصح ان يكون علمه ليس له ، فكذلك لا يصح ان يكون كلامه ليس هو ، وذلك من حيث ان عالم امره قد يهم ، وهو الذي يسمى عند المتكلمين بالكلام النفسي . ونحن في بحثنا هذا نطلق عليه اسم المعنى الذي هو في علم الله تعالى ، وهو باق ببقاء الله تعالى ، ويضاف الى اللفظ ابداً ، وحكمه حكم الصورة التي تتحقق الهيلولى ، وبناء على ما تقدم يكون المعنى هو المحقق للغة ، واللغة هو موضوع المعنى ، وهو دائمًا مسبوق بتصور المعنى ، لأنه اذا لم يكن مسبوقاً به لا يمكن ان يخرج اللفظ من القوة الى الفعل . وهو يحتاج دائمًا في تصوره الى تصور المعنى .

وكما ان هناك عقول مجردة عن اللوائح المادية بذاتها ، كذلك هناك معنى مجرد في ذاته عن اللفظ^(٢) ، وحكمه حكم تلك العقول الساجدة لخالتها ، وعدم

(١) يقول (ابن تيمية) في كتابه (الرد على المنطقيين): والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى فمن لم يتصور مسمى الخبز والماء والسماء والأرض والأب والأم ، لم يعرف دالة اللفظ عليه... . [را . مدخل الى علم المنطق ، مهدي فضل الله ، ص ٤٢ . [نقلاً عنه] .

وهذا قول يفيد معنى خلق القرآن وليس قلمه ، ونحن ذكرنا ، آنفًا ، ان ما هو بالقوة مسبوق بتصوره ما هو بالفعل ، وكذلك للأمر بالنسبة للألفاظ والمعاني . [والله اعلم] .

(٢) قلنا ايضاً: انه حيث توجد الهيلولى توجد الألفاظ ، لأنها منها ، وحيث لا توجد لا يوجد

رؤية الأعمى لضوء الشمس ، لا يعني ان الضوء غير موجود بل هو موجود وقد يكون سبب ما اصيب به هذا الإنسان من عماء ، تأمل . ويمكن القول ان الأمر الإبداعي الذي هو غاية لما دونه والذى ليس الغرض من انشائه سوى كلمة كن هو الذي قلنا عنه انه قديم ، لأنه امر خاص بعالم الملوك . وهو أمر باق ببقاء الله تعالى ، وما افاده (الأعرابي)^(١) «من ان نسبة الكلام الى الله تعالى مجهولة لا تعرف كما ان ذاته لا تعرف» . هو قول متعلق بكتنه الذات ، وكل ما هو متعلق بالكتنه لا يمكن ان يكون معروفاً ، أما الكلام الذي له مقصود آخر كالامر التكيني والأمر التشريعي ، فهما لا يمكن ان يكونا متعلقاً بكتنه الذات ؛ لأنهما امران (هما) إنما خلقا لأجل تحقيق العالمين المحسوس والمعقول ، والله اعلم .

نحن لا ندري كيف استدل البعض على قدم الكلام من خلال قوله تعالى : «ألا له الخلق والأمر» وهم يعلمون ان اللفظ له ماهية تعلقه بأمر له تجوهر ، وهو المعنى ، الذي هو اقدم ذاتاً من جهة حقيقته الأصلية؟ انه امر يدعوا الى الفتن الفكرى ! والله أعلم بحقائق الأمور .

= اللفظ ، وإنما يوجد الكلام النفسي فقط . والعالم المعقول مجرد عن المادة في ذاته ، ولا يمكن ان يكون الكلام اليه لفظي ونفسي معاً ، لأن هذا الكلام ، وحسب ما تقدم ، هو خاص بالعالم غير المجرد بذاته عن لواحق المادة ، وبالعالم الذي يكون للعقل قدرة على تجربته من المادة .

(١) روا: الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٠٠ .

٣ - بحث في بيان معنى فناء كل شيء، وبقا، وجه الله تعالى:

١ - فناء الأشياء وحصرها إلى الله تعالى :

إذا كانت حقيقة الكون هي انه رشحة من رشحات وجوده ، ولمعنة من لمعات نوره ، وإذا كان معنى الكلمة (كن) التكوبية هي أنها البداية والنهاية ، فليس معنى فناء الأشياء إلا عودتها اليه .

قال (الشارح المتعزلي) : «كان الله تعالى موجوداً ولا شيء من الأشياء بموجود فوجب ان يكون آخرأ كذلك . . . ويكون وحده سبحانه بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان ، وذلك لأن المكان اما الجسم الذي يتمكن عليه جسم آخر ، او الجهة ، وكلاهما لا وجود له بتقدير عدم الأفلاك وما في حشوها من الأجسام ، أما الأول فظاهر .»

واما الثاني ، فلأن الجهة لا تتحقق إلا بتقدير وجود الفلك ، لأنها أمر اضافي بالنسبة اليه ، فبتقدير عدمه لا يبقى للجهة تتحقق أصلاً ، وهذا هو القول في عدم المكان حيثئذ ، واما الزمان ، والوقت ، والحين ، فكل هذه الألفاظ تعطي معنى واحداً ، ولا وجود لذلك المعنى بتقدير عدم الفلك ، لأن الزمان هو مقدار حركة الفلك ، فإذا قدرنا عدم الفلك ، فلا حركة ولا زمان^(١)

(١) شرح نهج البلاغة ، (ابن أبي حميد ، دار الاندلس) ، ج ٣ ، ص ٢١١ ، فتا: مع البحرياني ، ابن هيثم (شرح النهج) ، دار العالم الإسلامي ، ج ٤ ، ص ١٧٩ .

فإذا كان تحقق المكان أو الجهة مقررون بتقدير وجود الفلك ، والزمان لا يتحقق إلا بوجود الحركة ، والحركة لا تتحقق إلا بوجود الأجسام ، فإن الأشياء جمِيعاً لا تتحقق إلا بكلمة (كن) الإلهية ذلك الرمز الالهي الذي به كانت الأشياء وبه لا تكون ، إنها سبب العدم والوجود ، والهليولى والصورة ، والإبداع والتحقق^(١) .

هذه الكلمة الإلهية ، (كن) التي بها كان كون الأشياء ، والتي بها يكون فسادها ، هي مفسرة بقوله تعالى : «كما بدأنا أولا خلق نعيده»^(٢) وبقوله تعالى : هو الأول والأخر والظاهر والباطن ..^(٣) .

وهناك الكثير من الآيات التي تفيد معنى صدور هذه الأشياء عنه وعودها إليه تعالى . وما بدأ عن عدم وجب أن تكون الإعادة عن عدم أيضاً ، رغم كل مراحل الفعلية التي تمر بها الأشياء بعد خروجها من القوة إلى الفعل ، كما ان الحشر المقتلي للأشياء في الدنيا ، هو دليل على تتحقق الحشر الشرعي حينما تطرح هذه الأشياء عنها جلابيب المادة . وتبقى على صورتها الحقيقة التي لم تفاجأ بالحشر الشرعي ، لأنها كانت على علم به في الدنيا ، حيث أنها كانت تعلم بأن الحشر المقتلي لم يكن إلا بداية للحشر الشرعي الذي به كمال التتحقق في الوجود للصور الفعلية التي لا تعص الله ما أمرها ولا تنفع إلا ما أمرت ، بل هو كمال لجميع

(١) اذا كانت الصورة متقدمة على الهليولى ، والفصل متقدم على تحصل الجنس بالوجود ، فإن الإبداع متقدم على التتحقق بحسب الوجود وإن لم يكن متقدماً عليه من حيث المفهوم ، إذ إن التتحقق شأنه شأن الصورة والفصل ، وهو معهما دائمًا لا يختلف عنهما . إن لم يكن هو معنיהם ، وإذا انتزع عن الصورة معنى التتحقق ، فلم تعد صورة ، وإنما تصبح هيلولى ، تأمل .

والمعلوم ، أيضاً ، أن القدماء قالوا : بأن «العدم هو اللاوجود» ، او هو إمكان التتحقق ، «والوجود هو التتحقق» ، وقد دفعنا قولهم هذا بالقول : إن التتحقق له شأن (علي) ، وليس متعلقاً بمفهومي العدم والوجود ، باعتبار أن لهما تحققًا علياً ، وتعلق التتحقق بكلمة (كن) الإلهية ، كتعلق العدم والوجود بها ، والله أعلم .

(٢) سورة الأنبياء ، آية ١٠٤ .

(٣) سورة الحديد ، آية ٣٠ .

الأشياء التي أطاعت أمر ربها ، وتقربت في عبادتها اليه ومعلوم لدى العقلاء ، ان جميع المخلوقات هي في سجود دائم لله تعالى ، حيث قيل : ان المخلوقات الحية ، وغير الحية ، كلها تسبح لله بحمده ، بشهادة قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَيُسْبِحُ اللَّهُ بِحَمْدِهِ .﴾^(١) . إن كلمة (وان من شيء) انما تعني كل الأشياء ، ولا تعني شيء دون شيء ، ومن هذه الأشياء الأجسام مع كل ما ينبع عنها من حركة ، وزمان .. الخ .

كلها أشياء تسبح الله تعالى ، ولكن لا نفقة تسبح هذه الأشياء والله اعلم بتسبيبها .

ان كلمة (كن) لا تحمل الحياة للإنسان فقط ، بل هي تحمل الحياة للأشياء جميعاً بحيث يمكن ان يقال : إن الله تعالى جعل للأشياء كلها نفوساً ، وهي تسبح لله بحمده ، وعدم معرفتنا بطريقه أو بأسلوب عبادتها وسجودها لا يعني ان ليس لها نفوساً وكينونة خاصة بها . إن الكون بجملته يسجد لله تعالى ، ويشهد له بالربوبية في جميع حركاته وسكناته ، وما يقال من ان المادة بسبب نقصها لم تصدر عن الله مباشرة لا يعني انها خارجة عن قدرته ، ومستقلة بنفسها ، ولا تحشر اليه ، فشأنها شأن كل ما خرج من العدم الى الوجود ونال نصيباً منه^(٢) .

(١) سورة الإسراء ، آية ٤٤ .

(٢) فلنا ، (فيما سبق) : ان الفلسفه اختلقو في شأن الهيولي ، فمنهم من قال انها متقدمة على الصورة ، ومنهم من قال ان الصورة متقدمة على الهيولي . وتبين لنا ان الذين قالوا بتقدم الهيولي واعتقدوا بذلك كان مالهم الى الهيولي . وهذا باطل كما مر ، وبما انهم اختاروا ذلك ، فلا بد من ان يكون رجوعهم اليها وليس الى الله تعالى الواحد القهار ، والله تعالى ينفذ لهم قرار العودة الى العدم ، ويشن العودة الى الشرور والمقاييس . اما الذين قالوا بتقدم الصورة على الهيولي ، وتحصل هذه الاخيره بها ، فهم بينما ان الهيولي هي عين الامكان والقدرة ، وذاتها سامية تعلقها بأمر له تجوهر في الوجود والفعالية لأن حقيقتها كحقيقة الأعراض تابع . . . وتصورها يحتاج الى تصور الفعل ، وبناء على ذلك فإن عودة هؤلاء الى الله تعالى هي عودة محققة ، وبما انهم اختاروا الرجوع اليه ، فإن الله تعالى ينفذ لهم قرار الرجوع اليه . هذا هو معنى ان تكون الاشياء بما فيها الإنسان حرّة ، معناه ان تختر هذه الأشياء بنفسها طريق رجوعها وفنانها . . .

إن فناء الأفلاك وكل ما يتقذر وجوده بوجودها من مكان أو حركة أو زمان ، هو أمر محقق شرعاً بكلمة (كن) الإلهية التي جعلت من الموجود موجوداً ، ومن المعدوم معذوباً ، بها يتحقق ، كما أسلفنا ، كمال الأشياء الذي هو فناؤها وعودها إلى الله تعالى .

قال الفارابي : «إن ما وجد من لا شيء ، لا بد أن يكون ماله إلى لا شيء»^(١) وهنا يجب التمييز بين حقيقةتين بين حقيقة الأرواح الصرفة التي لبست ثوب الفعلية منذ أول وجودها ، وبين حقيقة المادة التي جعلت على شيء من الوجود ، فنقول :

إن الأرواح الصرفة ، لا شك ، أنها تعود إلى الله تعالى كونه المبدع لها ، وكونها منه ، أليس الله تعالى بقائل : «فإذا سوته وفتحت فيه من روحه فجعلوا له ساجدين»^(٢) ، بلـ .

وإذا كان هذا يدل على شيء فإنه يدل على أن تلك الأرواح لا يمكن أن تعود إلى لا شيء على نحويفهم منه العدم ، والشر ، والنقص ، والإمكان ، وهي إن كانت تعود إلى شيء؛ فإنها تعود إلى شيء لا كالأشياء ، إلى شيء هوجمجمع الأشياء ، وهو خلاف الأشياء كلها ، وقد صدق الأفضل الأول في قولهم : مالك الأشياء كلها ، اذ هو علة كونها ، وليس فيه شيء مما ابده ، ولا يشبه شيئاً منها^(٣) . انه الله تعالى مالك الكل ، وخالق الكل . وقد قال تعالى «قل اي شيء اكبر شهادة قل الله...»^(٤) انه شيء لا كالأشياء ، ولكن «ليس كمثله شيء»^(٥) .

(١) را : (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين) ، ص ١٠٣ .

(٢) سورة الحجر ، آية ٢٩ .

(٣) انظر الشهستانى : ج ٢ ، ص ١٤٦ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ١٩ .

(٥) معلوم ان (ابي حنيفة ، ت ١٥٠) ، هو أول من اطلق على الله الشبيهة ، وهو يستند الى الآية القرآنية ، «قل اي شيء اكبر شهادة قل الله» ولكن (ابي حنيفة) ينزع الله تعالى فيقول : وهو شيء لا كالأشياء ، مستنداً على الآية الكريمة «ليس كمثله شيء» ، (سورة الشورى ، آية ١١) . را : (الشار ، علي سامي ، (نشأة الفكر الفلسفى) ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٨

ج ١ ، ص ٢٣٥ .

اما المادة ، فهي شيء ضعيف ، قال الحكماء: إن الله تعالى خلقها جنة ووقاية تنسب الناقص إليها ، ولقد جعل الله تعالى لها ضرباً من الوجود ، «والوجود متقدم على الماهية ، ماهية المادة ، كما ان الوجود فعلًا وبناء عليه ، فإن المادة من حيث موجودة ، فعل ، وكل قوة على فعل ، فذلك الفعل كمالها ، ... إلا أنها مرتبة ضعيفة من الفعل لا يترتب عليها آثاره»^(١) .

وبما ان هذه المادة أبدعت من لا شيء ، فإنها تعود إلى لا شيء إلى العدم ، وعودها إليه هو عين حشرها . [يقول (الملا صدرا): «ان الفعليات الصورية تحشر إلى الفعليات المجردة . اما الإمتدادات القارة . وغير القارة ، فإنها تحشر إلى هاوية الهيولي ، وبما ان الهيولي تحشر إلى العدم ، فإن هذه الإمتدادات هي ايضاً تحشر إلى العدم لغبة العدم عليها... (بحيث يعود كل شيء إلى أصله) القوى والاستعدادات ترجع إلى الهيولي والفعليات إلى ينبوع الفعليات»] .

إن فناء كل الأشياء ، حقيقة أخبر الله تعالى عنها في كتابه العزيز ، إذ أنها لا تستطيع أن تنتقل من هذا العالم الذي هو معدن الشرور والاعدام إلى عالم آخر ، ولا بد من فنائها عن نفسها في حركتها الجوهرية التي تعطض بها في الغاية على نحو المبدأ ، في الوجود على العدم .

يا له من حل ممدوح بين العدم والوجود ، فإن شد به الوجود كان وجوداً ، وإن شد به العدم كان عدماً . هذا هو معنى تأرجحك أيها الإنسان بين العدم والوجود ، بل هذا هو معنى ، «ما شئ الكون بعد رائحة الوجود»^(٢) لغبة العدم عليه ، وهو لا يكون غالباً إلا بعد أن يطرح عنه جلابيب المادية ويلبس الصور البرزخية ، حيثذا يتحقق لنفسه بقاء سعيداً بعد أن كان قد حقق لنفسه في هذا العالم بقاء شقياً مضطرباً .

تلك الأشياء ، لا شك ، كما قلنا آنفاً ان لها نفوساً وعقولاً وهي دائمة

(١) را: (الأسفار الأربع)، ج ٣، ص ٥٨ . [الهامش] .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٩ ، ص ٢٦٤ .

التبسيح لله تعالى «ولكن لا تفهومون تبسيحهم»^(١) ، وكلما كانت نفوس هذه الأشياء جميـاً اشرف وأقوى ، كانت هيأكلها المتصرفة فيها أضعف قوة وانقضـ وجودـ ، وهي بحسب الحقيقة لا هيـكل لها حتى يقال ان هيـكلـها تـفـي وتـزـول . إنـها في حـرـكة مـسـتـمـرـة وـدـائـمـة ، باعتـبارـ انـ لـهـنـهـ الأـشـيـاء صـورـاً حـقـيقـيةـ فـي عـلـمـ اللهـ تـعـالـى ، ولا يـصـحـ القـوـلـ ، إـلاـ فـيـماـ غـلـبـتـ عـلـيـهـ مـادـةـ الـهـيـكـلـ ، انـ هـذـهـ الأـشـيـاء رـاجـعـةـ إـلـىـ الـهـيـكـلـ وـالـعـدـمـ ، بلـ إـنـ مـنـهـاـ مـاـ يـرـجـعـ إـلـىـ الـفـعـلـيـةـ هيـ تـلـكـ التـيـ قـوـيـتـ نـفـوسـهاـ ، بـحـيـثـ يـقـالـ إـنـ الأـشـيـاءـ فـيـ حـرـكـتـهاـ إـمـاـ اـنـ تـصـبـحـ هـيـكـلـ صـرـفـةـ ، وـاـمـاـ اـنـ تـصـبـحـ رـوـحـاـ صـرـفـاـ ، وـاـذـاـ اـصـبـحـ رـوـحـاـ صـرـفـاـ فـهـيـ تـرـجـعـ إـلـىـ اـصـلـ الـفـعـلـيـةـ بـسـبـبـ مـاـ حـاـصـلـتـ مـنـ كـمـاـلـ فـيـ وـجـودـهـ ، اوـ اـذـاـ نـفـسـ كـلـ شـيـءـ سـواـهـ اـكـانـ مـجـرـداـ مـنـ لـوـاحـقـ الـمـادـةـ بـذـانـهـ ، اوـ مـشـوـبـاـ بـالـلـوـاحـقـ الـمـادـيـةـ ، اوـ اـنـ الـمـادـةـ نـفـسـهـ ، يـمـكـنـ اـنـ تـكـامـلـ فـيـ وـجـودـهـ مـنـ خـلـالـ حـرـكـتـهاـ جـوـهـرـيـةـ وـهـيـ اـنـ اـسـتـمـرـتـ فـيـ تـكـامـلـهـ يـمـكـنـ اـنـ تـجـرـدـ اـنـ مـادـيـتـهـ وـتـصـبـحـ كـانـاـ رـوـحـيـاـ»^(٢) ..

وـاـذـاـ كـانـ الـحـكـماءـ قـدـ صـرـحـواـ بـأـنـ لـكـلـ فـرـدـ مـنـ نـوـعـ حـيـوانـ صـورـةـ وـبـدـنـ ، وـلـكـلـ مـنـهـمـاـ فـيـ مـدـةـ بـقـائـهـ الـدـنـيـوـيـةـ حـرـكـةـ جـوـهـرـيـةـ اـسـتـكـمالـيـةـ ، وـلـهـنـهـ حـرـكـةـ ضـربـ اللهـ لـكـلـ مـوـجـودـ كـوـنـيـ اـجـلـاـ فـتـخـمـرـ طـيـتـهـ فـيـ ذـلـكـ الـأـجـلـ ، فـصـورـتـهـ بـعـدـ الإـسـتـكـمالـ عنـ هـذـاـ المـحـلـ الـعـنـصـرـيـ وـتـمـتـ بـصـورـتـهـ الـمـثـالـيـةـ الـصـرـفـةـ غـيرـ الـمـشـوـبـةـ بـالـعـنـصـرـيـةـ ..ـ وـمـعـنـاهـ بـعـدـ الإـسـتـكـمالـ يـسـتـغـنـيـ عـنـ الـبـدـنـ الـطـبـعـيـ مـسـتـكـفـيـاـ بـالـبـدـنـ الـمـثـالـيـ»^(٣) ..

وـبـنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ يـمـكـنـ القـوـلـ اـنـ لـكـلـ فـرـدـ مـنـ نـوـعـ حـيـوانـ حـرـكـةـ جـوـهـرـيـةـ فـيـ بـدـنـهـ وـنـفـسـهـ ، بلـ لـكـلـ شـيـءـ لـهـ نـفـسـ وـهـيـكـلـ ، اوـ نـفـسـ وـبـدـنـ ، بلـ لـكـلـ الـأـشـيـاءـ غـيرـ الـمـجـرـدةـ بـذـانـهـ اـنـ لـوـاحـقـ الـمـادـيـةـ ، قـدـ يـكـونـ لـهـ حـرـكـةـ جـوـهـرـيـةـ ، تـجـعلـهـاـ مـسـتـغـنـيـةـ عـنـ هـيـكـلـهـ الـطـبـعـيـ مـكـتـفـيـةـ بـهـيـكـلـهـ الـمـثـالـيـ ، وـاـذـاـ صـحـ ذـلـكـ صـحـ القـوـلـ : اـنـ الـكـوـنـ مـاـ هـوـ إـلـاـ رـوـحـ فـيـ النـهـاـيـةـ يـرـجـعـ إـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ فـيـ وـحدـتـهـ بـعـدـ اـنـ

(١) سورة الإسراء ، آية ٤٤ .

(٢) راجـعـ فـلـفـتـاـ .ـ مـحمدـ باـقـرـ الصـدرـ ، دـارـ التـعـارـفـ ، بـيـرـوـتـ ، طـ ١٩٨٦ ١٤ ، صـ ٣٣٦ .

(٣) رـاـ : (الـاسـفـارـ الـأـرـبـعـةـ) ، جـ ٩ ، صـ ٢٤٨ .

ينظم الى صورته العقلية الجامحة لأشياء هذا العالم^(١) ، ولا يشتبه من ذلك إلا ما شاء الله تعالى له ان يكون هيولى صرفة ، يكون العدم اولى بها من الوجود ، والقوة اولى بها من الفعل ، مثل تلك الهيولات العصابة بحسب الأوامر والنواهي التكروينية والتي تستلزم ايضاً ان تكون جهنم معاداً لتلك النسانيات العصابة من حيث عدم الأوامر والنواهي التشريعية^(٢) . وهذه خاصة بالإنسان دون غيره ، باعتبار «ان

(١) قد يشكل البعض على مقوله ، ان للعالم بحمله طلسماؤوحدة جمعية لا غدية محدودة ضيقة . وسبب هذا الإشكال هو رؤيتهم للمركبات في العالم ، وجهلهم بالسلط النفسية فيه ، ويندفع هذا الإشكال بما رواه الغزالى : من ان الإنسان اذا ثفت الى روحه وجده ، وأطراقه يجد نفسه كثيراً ، بينما هو اذا نظر بعين بصيرته الى نفسه ، فإنه يجد نفسه واحداً ، وهو لن يدرك هذه الوحدة الا برياضة نفسية تفنه عن نفسه ، وتظهر وحدته الحقيقة التي هي صورته في عالم الملائكة الاعلى . را : (احياء علوم الدين) ، بيروت ، دار القلم ، ج ٤ ، ص ٢٢٩ .

كما ان هذا العالم يوجد فيه من النفوس ما يجعله على الفنان عن نفسه من خلال حركة جوهرية استكمالية تجعل منه روحأ صرفاً ، وهذه الروح تجمعه الى رب طلسه ، وخصوصاً بعدما اثبت العلم الحديث ان المادة ليست ديناميكية بذاتها ، وانها تحول الى طاقة وت تكون منها الطاقة ، الى ما هنالك من اشياء اخرى علمية لا علم لنا بها . [را : مطارحات ، محمد مهدي شمس الدين ، ص ٨٦] .

اذن لا شك في ان العالم سيفني عن نفسه ، وسيرجع الى رب طلسه ، الذي وسع كرسى نوره سماءات نفوس الاشياء ، واراضي انباتها ، «فما حدسك برب الاريات تعالى . إن العالم صدر عن الله تعالى واحداً ، وسيرجع اليه واحداً .

(٢) ليس معنى قولنا مستثنأة ، انها غير محكمة لله تعالى ، وغير مقدورة له ، وغير راجعة اليه تعالى ، بل معناه : ان هذه الهيولات العصابة ، والننسانيات العصابة ، هي مطرودة من رحمة الله تعالى لأن معنى رجوعها اليه تعالى هو أنها في ملكوته ، وتحت ظلال جبرونه ، وهي لا يمكن ان تكون بالقرب من حضرة جلال القدس والجبروت لما هي عليه من معصبية ، فرجوعها اليه هو عين حشرها في جهنم كنفسوس ، وعین حشرها في العدم كهيلوي ، وهذا لا ينافي ما هو الحق من ان الكل راجع الى الله تعالى ومحشور اليه . وأية **«كل من عليها فان»** . . .

إن كل شيء راجع الى الله تعالى بحسب قوة او ضعف درجة وجوده ، وقولنا ان الإنسان هو معتبر من حيث الأمر التكرويني والتشريعي ، لا يعني اكثراً من ان كل شيء بحسب درجة اعتباره ، يأخذ مكانه الطبيعي الذي اختاره بنفسه ، وبما ان الإنسان قد علم بأن للجنة ثمانية أبواب . وللنار سبعة أبواب ، فما عليه إلا ان يعرف ان رجوعه الى الله تعالى ، لا يكون إلا =

النجم والشجر يسجدان) دائمًا وابدأ ، ولا يصح القول أن نemos هذه الأشياء غير الإرادية ، (الطبيعية) ، ان مآلها الى هاوية الهيولي ، والله أعلم .

لذا ، فإن كل الأشياء فانية ، وسوف ترجع الى الله رجوعاً لا محيس لها عنه بسبب ما هي عليه من حشر عقلي في الدنيا يحتم رجوعها اليه بعد ان تقني عن نفسها ، والمعلوم عندهنا هو فقط فناء الإنسان عن نفسه . اما فناء سائر الأشياء الأخرى ، فلا علم لنا بفنائها عن نفسها ، مثلما لا علم لنا بسجودها ولا بكيفية تسبيحها ، إلا بأن نقول أنها دائمة الطاعة ، لا تعصي الله ما امرها وتفعل ما تؤمر .

٢ - رجوع الأشياء الى الله تعالى :

إن الأشياء كلها ، الطبيعة ، والعقل ، والنفس ، راجعة الى الله تعالى ، وان صدورها عنه هو عين رجوعها اليه ، وهي راجعة طوعاً وكرها ، اذ أنها لا تستطيع عليه تمرداً ، لأن ناصيتها بيده ، وامساكه لها هوحقيقة وجودها^(١) ، وأنى لها ان تكون أشياء اذا لم يفتح فيها نفحة الحياة تارة ، ونفعحة الموت طوراً ، نفحة الصدور عنه ونفعحة الرجوع اليه ، حيث انه لا موت لها بحسب نفوسها المستكملة جمعياً . لذا فإن رجوع الأشياء الى الله تعالى ، هو رجوع متحقق اذ انه لا بد من انعطاف كل شيء على اوله ، ولما كان حكم الكل

= عن طريق هذه الأبواب ، فهو اما ان يدخل من الباب السابع ، واما ان يدخل من الباب الثامن^(٨) ، فإن دخل من الباب السابع^(٧) كان له ما للجميع الهيولات العصابة والنفسانيات العصابة ، وان دخل من الباب الثامن ،^(٨) كان له ما للجميع الفعليات التي أشرقت بنور ربها . والتي هي راجعة باستمرار الى بناء الفعلية .

اللهم انا نسألك رجوعاً فعلياً ، وقولاً حقيقياً ، انك انت ارحم الرحيمين . كما يمكن القول ايضاً: ان رجوع الإنسان الى الله تعالى ، هو يختلف عن رجوع «النجم والشجر» وغيرهم الى الله تعالى ، باعتبار ان لها ابواباً لا تعرفها ، ولا يوسعنا الحديث عنها ، وقولنا هنا كقولنا في حقيقة سجودها وتسبيحها ، والله اعلم .

(١) را: (الموسوعة الفلسفية العربية) ، معهد الإنماء العربي ، معن زيادة ، ص ١٥٣٨ ، [ابن عربي] .

حكم كل واحد ، بشهادة قوله تعالى ، «**وَلَا يَعْنِكُمْ إِلَّا كُنْفُسٌ وَاحِدَةٌ**»^(١) فإن انعطاف هذه الأشياء بجملتها على اولها هو أمر واقع لا محال ، واول الأشياء هو كلمة (كن) الإلهية التي كانت بها ، وكذلك هي غاية الأشياء ، وكما يقول العرفاء: ان «**الغايات على نحو المبادي**» ، وغاية الأشياء هي الله تعالى الذي هو مبدؤها ، والذى اليه مرجعها .

إن كلمة (كن) تمنع الأشياء من ان تكون مستقيمة^(٢) ، وتحملها على ان تكون منعطفة دائمًا على اوالاتها ، فكيف لا ؟ وانت تعلمون ان الجنة الأخرى معطوفة على الأولى ، ومتماطلة معها؟ بل كيف لا ، وصرير العقل قد دل على ان كل شيء من الأشياء هو منعطف على صورته المثالية .. يمكن القول: ان الأرض لها صورة أخرى ، هي عين ثابتة لها ، او كما يقول (أفلاطون): لها مثال هو حقيقتها ، وكذلك يوجد للسماء صورة مثالية ، ولكل الأشياء المسبيحة بحمد الله تعالى . [يقول (الملا صدرا)... إن للأرض صورة أرضية أخرى بپضاء تقىة ، فيها الخلاائق كلها والنبيون والشهداء ، والكتب والموازين... كما في قوله تعالى: «**وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّنَ وَالشَّهِيدَاتِ**» وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون]^(٣) . [٣٩/٦٩] .

هذه الأرض ، (يوم الحشر الشرعي) ، مبسوطة لجمع جميع الأشياء الحقيقةية (البيضاء ، لكن «معنى بسطها لا ينكشف إلا لذوي البصائر»^(٤) ، وهذه الصور حية دائمًا ، وهي الناظرة الى وجه ربها غداً ، بشهادة قوله تعالى: «**فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظَرُونَ**»^(٥) .

(١) سورة لقمان ، آية: ٢٨ .

(٢) هي لا تكون مستقيمة في خط رجوعها في الآخرة (في صورتها النفسية) ، والحكم عليها بالاستقامة والنظام هو حكم على مجازيتها ، وليس على حقيقتها ، اذ ان حقيقتها موجودة في علمه تعالى وهي منعطفة عليها .

(٣) (العرشية) ، ترجمة غلام حسين أهنى ، ص ٤٧ .

ص ٤٨ . وقا: مع الأسفار ، ج ٩ ، ص ٢٦٦ .

(٤) م . ع ، ص ٤٧ .

(٥) سورة الزمر ، آية: ٦٨ .

هذا هو حال الأشياء في طريق رجوعها الى الله تعالى ، إنها أشياء صدرت عن الله تعالى وتحققت بصورها المثالية لأجل أن يكون لها حركة يتورم البعض أنها حركة مستقيمة ، إلا أنها في الحقيقة حركة انعطافية على صورها التي هي في علم الله تعالى . وبما ان الطبيعة المادية هي آخر الجوادر الصورية ، فهي لا بد ان تعود الى الله تعالى ، بعد ان تكون قد وصلت الى حقيقتها الفعلية التي هي صورتها الأخروية النفسية . «اذ ان لكل شيء في الآخرة صورة نفسية ، ذات حياة وقبول للإشرافات العقلية الفائضة منه تعالى»^(١) .

اذن رجوع الأشياء جميعاً ، بما فيها هذه الأشياء المادية التي يراد لها ان تكون صنماً بلا روح في الدنيا والآخرة ، الى ينبوع الفعلية هو امر محقق ، ويمكنك ان تلتمس معنى ذلك من خلال افراحكم مع نفسك ، وعن طريق تأملك لأشياء هذا العالم ، وخاصة النجوم التي احدثت لنبينا ابراهيم (ع) سقماً وجودياً انتهى به الى الفناء عن نفسه ، رغم بقائه بين اولئك الناس الذين لم يسمعوا قول الله تعالى . قد يقبل ممنا هذا الاستطراد في اثناء بياننا لمعنى رجوع الأشياء الى ينبوع الفعلية ، لأن العجب هو سيد الموقف عند اغلب الناس فيما يعود الى هذه المعانى التي لا يقبل بها إلا الإنسان الذي امتحن الله قلبه للإيمان ، والذي أدى به التفكير والتأمل الى مباشرة روح اليقين .

إن الله تعالى منح هذه الأشياء تحققاً ووجودها ، وهو قادرٌ على ان يسلبها ما منحها ايام ساعة يشاء ، ولا راد لامرته «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»^(٢) ولا يعجزه شيء لا في الأرض ، ولا في السماء ، ورجوع هذه الأشياء اليه حين امره لها بالرجوع هو محقق سواء ا كانت فانية عن نفسها بحركتها ام لم تكن . اذ أنها لا تستطيع ان ترد امر الرجوع ، لأنها لم تقدر على رد امر الصدور ، ولكن الأشياء تعي حقيقة ما هي مرغمة على قبوله وتأتي طائعة لامرها تعالى .

(١) را: (الاسفار الأربع)، ج ٩، ص ٢٦٧ .

(٢) سورة يس ، آية: ٨٢ .

وإذا كانت الشكوك قد زادت حول حقيقة الطابع الجسمية نتيجة لعدم قدرة الكثرين على تفسير معنى رجوع الهيولى الى الله تعالى بسبب ما هي عليه من نقص وشروع ، فتلك الشكوك يمكن ان تدفع بما ذهب اليه (الملا صدرا) لوجه قوله ان الهيولى (المادة) لا بد من ان تكون على شيء من الوجود^(١) حتى يصح القول انها راجعة الى ينبوع الفعلية .

إن الشكوك لا تدفع فيما لو كانت المادة عدماً محضاً وليست على شيء من الوجود ، ولو أنها كانت كذلك ، وكانت شرأ من كل الوجوه ، وما يكون كذلك يكون معدوماً ، ولا يكون موجوداً وقد فرضت موجودة . وهذا خلف - بقى ان نقول : إن المادة موجودة ، ومبدعة ، وهي على شيء من الوجود حتى يصح قولنا : انها راجعة الى ينبوع الفعلية الى الله تعالى كما لو أنها كانت شرأ من كل الوجوه ، لما صرحت صدورها عن النفس ، وإذا لم يصح صدورها عن النفس ، لم يصح رجوعها اليها ، وكذلك لم يصح رجوع هذه الأخيرة الى العقل ، ولما صرحت ايضاً رجوع هذا الأخير الى الله تعالى ، سبحانه وتعالى عما يشركون ، ولأنه لو صرحت ذلك ، اي عدم رجوع العقل الى الله تعالى ، لكان معنى ذلك ان المادة قديمة ، وهذا باطل .

لقد اجمع الحكماء : على ان الله تعالى افاض على العقل اولاً وصورة على مثاله تعالى عن المثل والتشبيه قبل ان يفيض على غيره ، اذ لم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الاختس قبل الاشرف كما علمت ، بل لا بد من افاضة الاشرف اولاً وبعده الاشرف فالاشرف الى الاختس فالاختس . . . فلا جرم صدر من الباري اولاً آنية العقل تماماً كاملاً . . . وهذا الأخير لم يجز ان يقف عند ذاته من غير ان يصدر عنه ما يناسبه . . . فأفاض من نوره وقوته على النفس ، وكذلك النفس لما امتلأت نوراً وقوه . . . وغاية ما يمكن للنفس ان تقبله لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلة ان تلك الفضائل والخيرات التي افادتها العقل تشوقها الى التشبه بالعقل والاتصال به ، فأفاضت من سورها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد

(١) را : (الاسفار الأربعية) ، ج ٣ ، ص ٥٨ . وقا : مع (ارسطو) ، بدوي ، عبد الرحمن ، بيروت ، دار القلم ، ط ٢ ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

الزمانى^(١) ، اذ ليست تامة الوجود ، والا لكانت عقلاً لا نفساً . وهي نفس هذا خلل؛ فملأت هذا العالم من نورها وبهانها وحسنها من صورة الانواع وطابع الجسمانيات كالأفلاك ، والحيوانات والأسطقات ؛ فتلك الصور ايضاً في غراائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها ، ... لكن الطبيعة المادية لما كانت آخر الجوادر الصورية وادنالها لم تقو على شيء غير الهيولى التي ليس شأنها غير امكان الاشياء واستعدادها ، وغير الحركة... والهيولى والحركة شأنهما الحدوث والدثور... والشروع والابتهاء ، فلا جرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الأرض وتزول الى العدم والفناء كما قال تعالى : « كل من عليها فان ويفنى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »^(٢) فتكر الطبيعة راجعة الى النفس ، والنفس راجعة الى العقل ، والعقل راجع الى الواحد القهار ، كما قال تعالى سائلاً ومجيباً « لمن الملك يومئذ الواحد القهار »^{(٣)(٤)} .

هذا هو معنى الصدور عنه تعالى والرجوع اليه عند الحكماء الالهين .
قول القائل : إن المادة ليست على شيء من الفعل ، من الوجود ، يبطل معنى وحقيقة رجوعها الى النفس التي هي بدورها راجعة الى العقل... الى الله تعالى .

سبحان من جعل في كل شيء فعل ، يحتم عليه العودة الى ينبوع الفعلية ، والى ساحة قدسه وعالم ملكته ، انه «الأول والآخر ، والظاهر والباطن» .

(١) قوله (قدره) : « على سبيل التجدد الزمانى » ، انما يعني ان (أنية العقل الصادر عن الباري تعالى هو تمام وكامل وغير متوقف الوجود على الزمان ، بينما النفس ليست تامة الوجود ، ولهذا فهي متوقفة الوجود على الزمان ، (بل هناك الكثير من الموجودات المقدرة تحت لفظ العالم غير متوقفة الوجود على الزمان ، مثل تلك الأنفس النبوية التي كانت موجودة ، وأدّم لم ينزل بين الطين والماء ، [حديث شريف] . كما انه كيف تكون تامة الوجود وقد صدرت عنها طبائع الجسمانيات ، والأفلاك ، والحيوانات؟!

(٢) سورة الرحمن ، آية ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) سورة غافر ، آية ١٦ .

(٤) را : (الاسفار الأربع) ، ج ٩ ، ص ٢٦٦ .

لقد دفعت الشكوك عند الحكماء الإلهيين بهذه البراهين والأدلة التي لا مناص من التسليم بها والتي لا قدرة لنا على الإفلات من انوارها ، المفاضلة من تلك العوالم القدسية ، على تلك الأنفس النورية ، والتي هي نهاية عقول .
القوم .

٤ - بحث في يبيان معنى كمال التحقق النسبي

حقيقة الإنسان :

لقد ميز الله تعالى الإنسان عن غيره من الموجودات بما جعل فيه من قلب وعقل ، وغير ذلك من النعم الإلهية التي لم يكن الإنسان انساناً إلا بها ، لقد ميزه تعالى بما بعث فيه من روحه ، وكرمه حيث جعله خليفة له في الأرض ، وحمله من الأمانة ما عجزت عن حمله الجبال ، وما كان ذلك للإنسان إلا لأنه أهل لذلك ، إن الله تعالى أعلم حيث يضع رسالته ، وعند من يضع سره .

وكما قال الحكماء: إن حقيقة الإنسان كامنة في أن الله تعالى اعتبره وأوحى له وكرمه بأن جعل منه سرّاً ملكتورياً ، وعقلاً كلياً له اهلية الحكم على سائر الأشياء التي لا قيمة لها إلا بحكم العقل عليها ، من حيث معرفتها والاستفادة منها ، بشهادة قوله تعالى ، « هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشو في مناكبها »^(١) .

نعم أنها حقيقة مدركة عند العقل الإنساني ، لكنها غير معتبرة عند الكثرين بسبب جهلهم بحقيقة أمرهم ، اذا انهم ظنوا بأنفسهم خيراً حينما استلأنوا وتهانوا في تعلق معنى وجودهم . لكن الحقيقة تبقى لأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بذلك الفيض الإلهي الذي اعطى الإنسان الحقيقي بعداً من ابعاده ، ونوراً من انواره ، مما يزيده ذلك تألقاً وشراقةً وتحقيقاً ، انه الله تعالى الواهب للنعم ، المقتدر للأمور ، الماسك بنا ان نزول... .

(١) سورة الملك ، آية ١٥ .

بل ماذا نقول عن حقيقة الإنسان وهو الحقيقة وعن وجوده وهو الوجود ، وعن كمال التتحقق له وعنده ، وهو المتحقق في وجوده ، بما جعل الله تعالى فيه من روحه ؟؟

لقد تحقق هذا الإنسان لأجل ان يكون خليفة الله تعالى ، ولأجل ان يقوم بما يؤمن به من تحقيق لأشياء هذا العالم التي هي ساجدة ابداً للإنسان الذي جعله الله تعالى روحأ لها بما يدير فيها وبما يتحقق منها حيث ان الله تعالى منحه القدرة علم، تدبيرهما وتحقيق الكثير منها .

هذا هو الإنسان الذي يراد له أن يكون مسلوب الكيان والحرية والكلمة ،
بل هذا هو شأن الإنسان الذي جعل من نفسه شرًّا بعد ما جعله الله خيراً بما لجا
إليه هذا الإنسان من افعال واقوال منعه من ان يقول حقاً ، وان يدفع باطلأ عن
نفسه وعن الآخرين .

ما معنى ان يكون الإنسان خليفة ، غير ان يكون متحققاً في وجوده ،
متواصلاً مع سبيه؟ بل ما معنى ان يكون الإنسان كاملاً في تتحققه ، غير ان يكون
ملتزماً بما امره الله تعالى من حب للخير وطلب له ، ومن كره للشر وبعد عنه؟
انها الحياة الدنيا التي تمنع الإنسان من ان يكون متحققاً ومتواصلاً ، انها
التي تقطع به ، وتحول دون فنائه عن نفسه ولقائه مع ربه؟!

كمال التحقق ، أو الإنسان الكامل :^(١)

لكي يكون الإنسان كاملاً ، ومتحققاً ، أو كاملاً في تحققه ، عليه ان يعيد

(١) يومية التحقق ، عندها ، لا تعني الاكثر من التواصل في الوجود ، وان يكون الموت في اثناء عملية التحقق نوع استكمال وليس انعداما ، وان الانسان اذا مات ، فإنه يستمر في تتحققه ، سواء اكان تحققها انسانيا او حيوانيا وصولا الى قوله تعالى «اخسروا فيها ولا تكلمون» ٢٣/١٠٨ ، اذا كان التحقق حيوانيا ... والى كلمة (كن) ، إذا كان انسانيا . إن الموت لا يستلزم تتحققا جديدا ، وإنما الخلق من العدم هو المستلزم له ، وكما يقول العرقان: إن الموت هو ابتداء حركة الرجوع للنفوس الأدبية الى الله تعالى . [رابع البحث السابق] .

الى نفسه معنى (كلمة كن) التي نسته بعد ان نسيها ، **«نسوا الله فأنساهم أنفسهم .٤٩/٥٩»** ، وان يبعث في قلبه معنى سرها حتى يكون بمقدوره ان يتنهى اليها ، ويصبح هو هي ، بذلك يكون الإنسان كلاً وكوناً وكاملاً في تتحققه ، وفانياً عن نفسه ، له ما لها والعكس هو ، انها الروح التي تسع الله تعالى «ما وسعتي ارضي ولا سمائي» ، ووسعني قلب عبدي المؤمن^(١) الذي من كمال تتحققه ان يقول للشيء **«كن فيكون»** ياله من عالم ملكوتى تسعه الدنيا ، فكيف يرضى الإنسان بأن تكون الدنيا هي عالم ملكونه وسر جبروته ؟؟

من كمال التتحقق ايضاً ، ان يكون هذا الإنسان قادرًا على اخراج قلبه من الدنيا بارادته قبل ان يخرج منها بدنه وقلبه كرهاً ، انه مخير بين ان يخرج بنفسه ويكون له ما يريد ، وبين ان يخرجه الله تعالى من الدنيا ، ويكون له ثمن تربصه بالدنيا التي انتهت ما له من معنى الكبونة والخلود .

يقول الإمام علي (ع): اخرجوا من الدنيا قلوبكم قبل ان تخرج منها ابدانكم^(٢) .

معلوم ان آدم (ابو البشر) (ع) حينما كان في الجنة الأولى قال الله تعالى له ، **«يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلما منها رغدا حيث شتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين»** [البقرة/٣٥] ، لكن النتيجة كانت ان الشيطان ازلهما فخرجا منها ، وعدم طاعتهما هذه كانت سبباً لخروجهما عنها (اي عن الجنة) ، لقد اخرجوا قلوبهما منها قبل ان يخرجوا منها بدنها ، ولم يكن ذلك مطلوباً منها ، فخرجا منها ، **«فتقى آدم من ربہ کلمات فتاب عليه»**^(٣) ،

كما ان الحياة الطبيعية هي انتهاء حركة التزول لها من عنده .
ان التحقق والكمال فيه يجعل من موت الإنسان امراً طبيعياً ، و تمام له ، بل هو الخير بعينه .اما المتحققون بالمعنى الحياني ، فهو الذين يرون في الموت نقصاً وعدماً ، انهم قوم لا يعقلون . . .

(١) حديث قدسي .

(٢) نهج البلاغة : الخطبة : ٢٠٣ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٣٧ .

وكان ما كن من أمر هبوطه الى هذه الدنيا الذي كان سبباً لumarتها ، ولقيمتها ، فهلاً الى خروج قلبه منها من سبيل؟؟

إن الله تعالى لم يرد لأدم (ع) خروجاً من الجنة الأولى . وخيره في أن يتلزم جانب الأمر الإلهي ، وبين المعصية له فكان اختياره الصعب بان اخرج قلبه منها ، ولما دخل هذا الإنسان عالم الملك خيره الله تعالى أيضاً بين أن يخرج قلبه من الدنيا وبين الإسلام لها فكان اختياره لها ، رغم كل ما يعرفه عن مساوتها وغرورها ، ومعلوم أيضاً ، انه مثلما كان الإنسان مخيراً في الجنة الأولى هو الآن مخير في الدنيا ، ولكنه في اغلب الأحيان يختار عكس ما هو مرغوب له من الله تعالى الذي امره بأن يدع الدنيا حتى يكون له الانعطاف الحقيقي على معناه الوجودي الذي كان له قبل ان يكون في هذه الدنيا . إن الله سبحانه وتعالى لم يخير الأشياء جميعاً ، وبخاصة الإنسان ، في العشر العقلاني الذي هو متتحقق اولاً وأبداً ، ولا يستطيع له احد خلافاً لما هو عليه الإنسان من انمحاق تحت ظلال الرحمة الإلهية التي تمنعه من ان يكون حراً في ايجاد نفسه . ورغم ما هو عليه الإنسان من جبرية في خضوعه لإرادة الله تعالى التي اوجده من دون ان يكون له ثمة رأي في هذا الوجود ، إلا ان هذه الإرادة الإلهية خيرت الإنسان واعطته من الحرية ما يؤهله ويسمح له بتحقيق نفسه وحضارها الى الله تعالى ساعة بناء ، من قبيل أن يتلزم الإنسان بأمر ربه الذي اعطاه القدرة على ان يخرج قلبه من الدنيا ، بحيث يستطيع ان يطرح عن نفسه جلباب البدن ويلبس تلك الصورة البرزخية التي هي صورته الحقيقة في الجنة الأولى والآخرة .

والحق يقال: إن الإنسان اذا لم يستطع اخراج قلبه من الدنيا ، فإنه لن يكون بامكانه الانعطاف على حقيقته الأولى ، وكذلك لن يكون قادرًا على ان يرى الأولى بعين الآخرة لما هو عليه من مادية وشهوانية ، وهذا يؤدي الى قطع جبل تواصله الى ان يحضر هذا الإنسان حشرًا شرعاً رغمما عنه ، حيث لا يُعرف حقيقة ما كان عليه من عناد وجهل كانا يحولان دون وصوله الى الآخرة قبل ان يأمر الله تعالى بالوصول إليها . كيف لا ؟ واتم تعلمون ان خروج القلب من الدنيا ، انما هو خروج لحقيقة الإنسان من دار مجاز الى دار مقر؟ .

اذ انه لا يقى اي اعتبار لبدن خرج منه القلب الى قلب الملوك ، ولم يعد فيه من الحقيقة ما يحصل على النظر اليه ، يعكس ما اذا استبد هذا البرزخ المادي والشبع المهيول بقلب الإنسان ومنعه من ان يتحقق في وجوده ، ومن ان يحشر نفسه اختيارا في عالم ملكته . . .

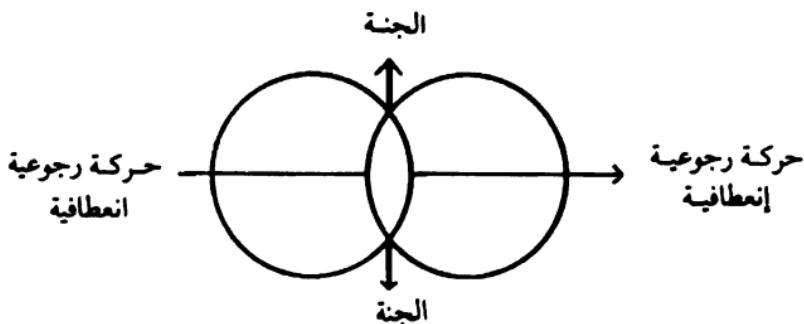
إن كمال التحقق في الوجود^(١) هو في هذا ، في أن يحشر الإنسان نفسه حشرأ شرعاً طوعاً ، اي ان يسبق الأمر الإلهي الذي اخبر عن حقيقة حشره في نهاية عمره ، حيث لا يستطيع الإنسان ان يرد هذا الأمر سواء اكان محققاً لنفسه طوعاً او لم يكن ، وهذا العذر الشرعي لا يحصل للإنسان في حياته إلا حينما يخرج هذا الإنسان قلبه من الدنيا قبل ان يخرج منها بدنه ، اذ انه يستحيل ان يكون الإنسان متحققاً في وجوده اذا لم يكن متصلاً بأخرته التي عين اوله .

يقول (الملا صدرا) : يجب ان يعلم ان الجنة التي خرج عنها ، ابونا آدم وزوجته لأجل خططيهما غير الجنة التي وعد بها المتقون . . . وإن كانتا متفقين في الحقيقة والرتبة والشرف لكونهما جميعاً دار الحياة الذاتية ودار البقاء غير متجلدة ولا متبدلة ، ولا دائرة ولا فانية ولا زائلة ، وبيان ذلك ان الغايات كالمبادئ متحاذية متنقابلة . . . وقد شبّهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائريتين اشعاراً بأن الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقامية^(٢) . .

(١) إن الله سبحانه وتعالى اراد لهذا الإنسان ان يكون كاملاً ومتحققاً ، ولهذا السبب كما يقول الإمام علي (ع) : «ارسل الى الناس رسle وواتر اليهم انبيائه ليستادوهم مثاق فطرته ، وليدركوهم منسي نعمته» را : نهج البلاغة . واذا كنا نجد بعض الناس قد ازالوا عنهم هذا النعمة بسبب عدم اطاعتهم لأنبياء الله تعالى ، فذلك حاصل باختيارهم ، بعد ان استبدت بهم الشهوات الحيوانية ، وبعد ان أصبحوا اسرى رغباتهم وشهواتهم ، اذ ان الله تعالى قد امرهم بامتلاك اعنة الرغائب ، وبالمحافظة على تتحققهم الإنساني بالتزام جانب الأمر الإلهي الذي ارسل رسle للقيام به وهداية الناس اليه ، ولما ارتكبوا لأنفسهم التحقق الحيواني بابتعادهم عنها ومعاداتهم لها ، تغدر عليهم آثار دفاتن عقولهم مما حال بينهم وبين حياة قلوبهم وعقولهم لجهة ما يحدّثه هذا الإبعاد من افراج القلوب من حقائق الإيمان التي هي من اهم ما يدل على انسانية الإنسان .

(٢) (الأسفار الأربع) ، ج ٩ ، ص ٣٢١ ، فا: مع كتاب المرشية (الملا صدرا) ، طبعة -

هذا هو معنى الإنعطاف الوجودي والتحقق السرمدي للإنسان^(١) الذي استطاع أن يعبر حدود هذه الدنيا التي تمنعه من أن يكون منعطفاً إذا ما اتخذ منها دار مقر . وهذا ما عنده الإمام علي (ع) بقوله : «اخرجموا من الدنيا قلوبكم» حتى يتسمى لكم الاتصال بالجنة الروحانية ، واليك بيان هاتين السسلتين :



كان (آدم) (ع) في الجنة التي خرج عنها مأموراً ومخيراً في ان يقرب وزوجه الشجرة أو لا يقرب . في ان تقع الخطيبة منها او لا تقع ، لكن في الجنة التي وعد بها المتقون ليس الأمر كذلك ، لأن الإنسان اطلع في هذه الدنيا على حقيقة الأمر والخطيبة ، وعلم ان مخالفته الأمر الإلهي لا بد انها متوجهة به الى ما لا تحمد عقباه . ومثليما كانت المقصبة الأولى التي أقدم عليها (آدم) سبباً لخروجه من الجنة وسبباً لعمارة هذا العالم ، فإن خروجه من هذا العالم سيكون سبباً لخرابه وزواله ، وهو هو يشهد بنفسه على بوار السموات وانتهاء مدة عالم الحركات ، ومرور الجبال التي يظن البعض أنها جامدة ، ومن كان على شيء من التتحقق الإنساني ، فلا بد من أن يرى بعين قلبه حقيقة ما هو عليه هذا العالم من حركة تحيط انتهاه إلى صورته الحقيقة التي ليس فيها شيء من المواد .

= اصفهان ، (مرجع مذكور) ، ص ٥٧ ،

(١) لو كانت الحركة الثانية حركة استقامة ، وكانت الجنة التي خرج عنها ابننا آدم جنة غير متفقة في الحقيقة والربنة والشرف مع الجنة التي وعد بها المتقون ، هذا ما فهمناه عن فلسوفنا الإلهي ، والله أعلم بحقائق الأمور .

ولكي يكون الإنسان عارفاً بما هو عليه هذا العالم ، فعليه أولاً وقبل كل شيء ، ان ينظر الى نفسه ومن ثم الى العالم ، باعتبار انه اذا كان متحققاً بما بعث الله فيه من رسول باطني ، وبما بعث الله اليه من رسال وانبياء قاموا بهدايته في هذه الحياة الدنيا الى ما يجعل منه انساناً فانياً عن نفسه ، فهو إن كان كذلك لا بد ان يرى العالم فانياً عن نفسه ، لأنه ليس وحده المبعوث فيه من روح الله تعالى ، ولا وحده المتحقق في وجوده ، ولا وحده المتحرك نحو غايته ، بل انه جزء من هذا العالم الحي الذي هو آية الله العظمى . لذا فإن عدم فناء الإنسان عن نفسه ، وعدم خروجه من بدنـه ، يحولان دون رؤية العالم على حقيقته ، لأنـه إن رأى البساطة في نفسه ، لا بدـنـ يراها فيما هو محـيطـ به ، واذا رأـيـ نفسه متعددـاً فلا بدـ انـ يرىـ العالمـ كذلك . إنـ رؤـيةـ الإنسانـ لنـفـسـهـ علىـ حـقـيقـتهاـ تـجـعـلـهـ مـدـركـاًـ لـمـعـنىـ الحـشـرـ الـذـيـ يـتـظـرـ مـوـجـودـاتـ هـذـاـ الـعـالـمـ :

إن أول مرحلة من مراحل الحشر إلى الله تعالى والرجوع إليه ، هي مرحلة الحشر العقلي الذي بدأيته بداية الإيجاد والخلق من العدم ، أو قبل هو معنى انبساط وجوده على هيكل الموجودات ، باعتبار أن العالم منذ خلقه الله تعالى هو محشور إليه عقلاً ، وهو في طريقه ، كما أخبر الله تعالى ، إلى الحشر الشرعي الذي هو عبارة عن فناء الموجودات وعودتها إليه .

فناه الإنسان عن نفسه:

قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَمَا خلقتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا
لِيَعْدُون﴾^(١).

يقول الإمام علي (ع): إن الله تعالى لم يخلقكم عباداً ولم يترككم سدىً ولم يدعكم في جهالة ولا عمي^(٢).

هذا الإنسان الذي كرمه الله تعالى ، وهذه التي ما يجعل منه إنساناً حقيقياً ، لم يترك سدى وإنما خلق لأجل أن يكون عبداً حياً في قلبه وعقله ،

٥٦ آية ، الذاريات سورة (١)

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ٨٦ ، والخطبة ٦٤ .

بحيث يكون قادرًا على إقامة جسر بينه وبين سببه الحقيقي الذي هو سبب وجوده ، هذا الجسر هو جسر العبودية التي هي في عين كونها حرية ، بل هي سبب الفيوضات الرحمانية بشهادة تلك الآيات القدسية التي يثرا رب الأرباب في ارجاء الملك والملكون ، وكان للإنسان منها النصيب الأكبر كونه القلب الحي النابض الذي يirth في ارجاء الجسم ما يجعل منه آية نورية فيها من الدلالة على الحياة بقدر ما فيها من الدلالة على الفناء عن النفس والرجوع إلى الله تعالى .

يقول (الملا صدرا): «إن جميع الممكناًت بحسب الطبائع والغرائز طالبة إيه تعالى منساقه اليه متحركة نحوه انسياقاً معنوياً وحركة ذاتية ، وهذه الرغبة والحركة لكونهما مرتکزین في ذاتها من الله تعالى لم تكونا هباء وعبثاً ولا معطلأ...»^(١).

فإذا كانت الممكناًت بحسب طبائعها منساقه اليه رغم ما هي عليه من مجازية ، فكيف بهذا الإنسان الذي جعله الله تعالى خليفة له في الأرض بما بعث فيه من روحه مما لا يدع مجالاً للشك بأنه الآية الكبرى في عالم الممكناًت؟ هذا الإنسان ليس الهدف من خلقه ان يكون قيمأً على جميع الاشياء في هذا الكون فحسب ، بل الهدف من تحقيق الله تعالى له هو ان يكون عبداً حقيقياً له ، يبعث معاني الحياة في كل شيء جعل قيمأً عليه ، انها العبودية الحقة لله تعالى التي تكشف للإنسان حجب الظلم ، وتجعل منه انساناً بصيراً محظياً بكل شيء علمأً... عبودية يتحقق الإنسان بها ذاته ، ويرتفع بها الى مستوى الحقيقة المطلقة التي هي غاية جميع الخلق .

لقد اخطأ الإنسان حينما نسب الحقيقة الى ذاته قبل أن يفني عن نفسه ، بل انه اخطأ حينما نسب الوجود الى ذاته وهو لم يزل ضعيف التحقق ، باعتبار ان الإنسان كلما ازداد تحققاً ازداد شرفاً في الوجود لدرجة قد يصبح واجباً في وجوده يقول للشيء كن فيكون». انهم «عباد الرحمن الذين يمشون في الأرض هوناً» ، وفي السماء كبرى وعظمة وعزه ، هناك يعرفون عظمته الله تعالى

(١) الاسفار الأربعية: ج ٩ ، ص ٢٤٤ .

ولا يجري عليهم قول القائل : «عجبت لمن عرف عظمة الله تعالى كيف يتعظم؟»؟ وهل معنى عظمة هؤلاء غير ما هم عليه من استغراق في العبادة ، ومن تجهد لأجل الوصول الى الغاية الى الله تعالى الذي هو غاية الغايات ، ومبدء المباديء؟ .

هذا هو معنى عبادة الله تعالى ، بل هذا هو معنى الحركة الإنسانية الهدافة . انها حركة يفني فيها الإنسان عن نفسه لكي يبقى ، بحيث يصبححقيقة لها شأنها (العلي) ، وكل ذي حقيقة راجع الى حقيقة الله تعالى ، وكما يقول الحكماء : «إن عالم العقل والصور الإلهية والأنوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله تعالى ، والله معادها كما انه مبدأها»^(١) .

إن فناء الإنسان عن نفسه في حركته العبادية يجعل منه عقلاً خالصاً ونوراً مفارقاً له ما لجميع تلك الأنوار المفارقة ، وهذا ما سنعرض له في معنى الصدق الإلهي .

قال العارفون : إن معنى قول الإمام علي (ع) «يعود سبحانه وتعالى بعد فناء الدنيا لا شيء معه ... الى قوله ، واليه مصير جميع الأمور» ، معناه ، ان العارف اذا حق له الوصول النام حتى غاب عن نفسه فلحظة جناب الحق سبحانه بعد حذف كل قيد دنيوي او اخرجي عن درجة الاعتبار ، فإنه صر كما يفني هو عن كل شيء كذلك يفني عنه كل شيء حتى نفسه ، فلا يبقى بعد فنائها عنه إلا وجه الله تعالى ذو الجلال والإكرام ، فكما كانت الأشياء عند اعتبار ذاتها غير مستحقة للوجود ولو احتجت كذلك يكون عند حذفها عن درجة الاعتبار وملاحظة جلال الواحد الفهار ليس إلا هو^(٢) .

هذه الإشارة اللطيفة الى معنى فناء الإنسان عن نفسه ، لا تعني الغيب المطلق عن ساحة الشهد المقدس ، بل تعني حذف القيود الدنيوية والأخروية عن

(١) انظر : (الأسفار الأربعية) ، ج ٩ ، ص ٤٤٧ .

(٢) را : (شرح نهج البلاغة) ، ابن ميثم البحرياني ، (ت ٦٧٩ هـ) ، دار العالم الإسلامي ، بيروت ، ج ٤ ، ص ١٨٢ .

درجة الإعتبار ، كما هو مشار اليه في كلام العرفاين ، لأن الإنسان الذي وصل إلى غاية التحقق ، وغاب عن نفسه لم يعد يرى نفسه إلا واحداً ، بحيث تنتفي عنه كل القيود ويسير الإنسان إلى بساطته وجوهريته ، حينئذ لا يوجد شيء يمنع الإنسان من النظر إلى الله تعالى كونه البسيط المطلق ، وحينما يصل الإنسان إلى هذه الحالة حالة الفناء في الله تصبح الذات الإلهية حقيقته ويصبح الإنسان مثاله ، وكما ورد في الحديث القدسي : «عْبَدِي أَطْعَنِي تَكُنْ مَثْلِي» ، وهو لن يكون له هذه القدرة ، ولن يستجيب الله تعالى له إلا إذا انحذفت عنه تلك القيود المادية التي تمنع كلمة «كن» من النفاذ إلى أذن قلبه ، كما يمكن القول أيضاً : إن الإنسان يفني عن ذاته حينما يتجلّى له النور الإلهي الذي هو سبب تتحققه وفاته ، وهذا النور ليس من نتائجه أن يكون الإنسان مسلوب الشيشية ، بل له شيشية نورية باقية ببقاء الله تعالى ، لأنها لم تكن إلا نتيجة لهذا النور الإلهي ، بدليل أن النبي (موسى سلام الله عليه) حينما صعق لجلاله غاب عن نفسه وانحذفت عنه القيود ، وهو رغم ذلك بقي يسمع كلام الله تعالى : «أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^(١) ، «يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^(٢) .

فالفناء عن النفس هو نتاج للعمل العبادي المتواصل الذي يجعل من الإنسان انساناً خالصاً لله تعالى . باعتبار أن فناء الإنسان عن نفسه هو عين بقاء حقيقته التي هي أثر من الله تعالى .

وليس صحيحاً ما يقال من أن الفناء عن النفس يجب أن يرافقه تجرداً مادياً تماماً ، لأنه في الأصل وبحسب الحقيقة لا بد من حتى يقال : إن الفناء مرهون بالتجدد عن الهيكل المادي ، باعتبار أن الكل يتكمّل ويمكن أن يكون له فناء خاصاً ، لكن روح هذا الإنسان إذا قويت في حركتها ، فإنها تحمل من كافة الحركات الأخرى المرافقة لها حركات ناقصة في الوجود ، وقد تؤدي بها إلى الزوال أحياناً .

(١) سورة القصص ، آية ٣٠ .

(٢) سورة التمل ، آية ٩ .

يقول (الملا صدرا): «إن النفس اذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن وزال بالكلية^(١)...» هذا ما فهمناه في معنى فناء الإنسان عن ذاته ، بل كيف لا تفهم ذلك والنبي موسى سلام الله عليه حين فتي عن نفسه سأله ربه .. ، يا لها من غيبة ظهر فيها الفناء كأنه عين الكلام ، بل انه الكلام! قال موسى (ع): «رب ارني أنظر اليك^(٢)..؟ ويا لهول المطلب ، حين سأله موسى (ع) هذا السؤال؟!

فقد احاط بموسى (ع) نارً من جوانبه ، وظهرت له افواج الملائكة تهبط من ابواب السماء ، على ايديهم العمد في رأسها النور ، يمرون به ، قائلين: يا بن عمران سألت عظيمًا!!

لقد اجاب الله تعالى عن سؤال موسى (ع) ، بقوله: «لن تراني ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربُّ للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً^(٣)» هذه هي حالة موسى ، سؤال وجواب وصعق الهي متواصل في الدنيا ، فكلما كان الإنسان اخلص عبادة كان اكثر تحققاً وتواصلاً من خلال رياضته روحية تجعل من القلب الإنساني اهلاً لتنقى الفيض الإلهي ، وحينما يصبح الفنان محققاً ، يحصل الصعق الإلهي ، ويندك جبل الوجود النفسي الذي هو مظاهر العظمة الإلهية ، وبعد ان يصل الإنسان الى حالة يستوي فيها الكلام والفناء والتجلّي والتلقّي تتحقق التجوى السرية للعبد مع الحق تعالى ، وكما يقول احد العرفاء : «إن هذه التجوى السرية لا تتحقق بين الخالق والمخلوق إلا بعد الصعق الإلهي واندكاك جبل الوجود» .

والعجب كيف ان البعض قد فهم من آية «اندكاك الجبل» ان الله تعالى قال لنبيه موسى (ع) لا تراني في الدنيا ، بل تراني في الآخرة^(٤) .

(١) الاسفار الأربعية ، ج ٩ ، ص ٣٩ .

(٢) سورة الاعراف ، آية ١٤٣ .

(٣) سورة الاعراف: آية ١٤٣ .

(٤) اصحاب الحديث واهل السنة قالوا: بالرؤبة في الآخرة ، را: (مقالات المسلمين ، ج ١ ، ص ٣٢٢) .

وتحن هنا نسأله ، هل اندكاك الجبل هو امر دنيوي فقط ، أو أنه اندكاك متواصل للجبال المادية والنفسية المعنية؟؟^(١) .

بالتأكيد انه نور الهي تخرا له جميع الجبال المعنية والمادية ، وهي لن تراه لا في الدنيا ولا في الآخرى بدليل حصول الصدق لجلاله ، اذ انه كيف يصدق ان يكون هذا الصدق الذي حصل للنبي موسى (ع) صدقًا محدوداً بحدود الدنيا؟؟

إن الله سبحانه وتعالى حينما لاحظه صدق لجلاله ، وهذا اللحظة لن يكون مختلفاً ومتيناً بين زمان وآخر ، ولا في مكان دون آخر ، انه لحظة لا يسأل الإنسان معه عن رؤية الله تعالى ، باعتبار انه رآه... ! وليس القول بعد اندكاك الجبل ، الا كما قال النبي موسى سلام الله عليه : « سبحانك ربتي اليك وانا اول المؤمنين » ١٤٣/٧ . انها لحظة وعي في صدق متواصل ترى معه الجبال المندكة وهي تمر من السحاب ، لكن البعض يراها جامدة لأنها لا حظ لها من اللحظة الإلهي ، فلا يتصدق لجلاله وتكون له الحياة المادية ..

إن تحقق الإنسان ، لا شك ، يكون على قدر وعائه الوجودي^(٢) ، وهذا الوعاء يتسع كلما امعن الإنسان النظر في المعانى الإلهية التي هي وحدتها سبب حصول اللحظة الإلهي ، بل هي سبب التتحقق والتواصل في الوجود والإستمرار فيه ، وعلى قدر ما يكون له من الاستمرار ، يكون له من الحياة الى ان يمتلاها الوعاء الوجودي الذي يكون سبباً للفيض الإلهي ، وللحظة الإلهي ، الذي هو رؤية النور الإلهي اللهم انا نسألك تحققاً في الوجود ، وتوصالاً مع الإسباب ، انك انت ارحم الراحمين ..

(١) إنه اندكاك لجبل انية البدن ، وهذا الاندكاك كان نتيجة لتجلي الحق تعالى لموسى (ع) ، بعد ان قررت جهته الروحية على جهة الجسمانية ، وهذا هو معنى الرؤية الله تعالى ، رؤية ذلك النور المقدس في الدنيا والآخرة .

(٢) راج: (منهج البراعة في شرح نهج البلاغة) ، للعلامة ميرزا الخوئي ، ج ١٧ ، ص ٣١٩ .

الفصل الخامس

العلم وعلاقته بالله تعالى

- العالم وعلاقته بالله تعالى
- علاقة الإنسان بالله تعالى .
- ديمومة العلاقة بين الله تعالى والإنسان .
- عودة الإنسان إلى الله تعالى .
- خلاصة واستنتاج .

العالم وعلاقته بالله تعالى :

تبقى العلاقة بين الله تعالى والعالم قائمة على اساس ان الله تعالى هو سبب هذا العالم ، وان المعلول لا يمكن ان يكون له ادنى اعتبار بمعزل عن علته التي هي، سبب بقائه واستمراره ، كما أن العلاقة بين الله والعالم ليست هي علاقة تفاعلية بقدر ما هي علاقة عبدوية ، يقوم هذا العالم بتأديتها على أكمل وجه تحقيقاً للأمر الإلهي ، اذ أن كلمة (كن) كانت ولا تزال هي سبب قيامه وبقائه ، وستكون سبب فنائه حينما يأمر سبحانه وتعالى بعودة الكل إليه ، هذا الكل الوجودي الذي هو رشحة من رشحات وجوده ، وللمدة من لمعات نوره ، لا يستقدم ساعة ولا يستأخر ، فيما لو اراد الله تعالى أن يبعث في العدم بعد أن بعث في الوجود ، انه أسير تلك الإرادة الإلهية التي شاءت ان تجعله متأرجحاً بين العدم والوجود .

اذن العلاقة ليست تفاعلية فيما بين العلة والمعلول ، لأن التفاعل هو من شأن الممكنات الوجودية التي تسعى الى إستكمال وجودها بعون الله تعالى لها ، ولو كانت العلاقة تفاعلية لكان كل منها مقوماً لذاته ، متهياً الى نفسه ، وهذا ما بينت البراهين العقلية إستحالته .

إن الله تعالى يسيطر على هذا (الكل) ويمنعه من أن يكون مريداً بنفسه إلا أن يريد له الله تعالى . لقد حقت كلمة الله تعالى ان يكون هذا (الكل) عبد الله ، أبدعه بحكمة ، وسيرة بنظام ، وامسكه بغير آلة ، ودببه بغير تفكير ، وفاض عليه من رحمته ، ومن جلال قداسته ، حتى ظهر للعقل بما أرانا من علامات

التدبر المتقن والقضاء المبرم^(١) . وتبأ لعقل لا يتنظم وفقاً لهذا النظام ، «ولا ينهر عن وصف خلق جلـه للعيون»^(٢) .

من هنا ليس بامكانتنا اعتبار هذا العالم عالماً مستقلـاً بنفسـه ، كون معنى استقلاليته هو انه قائم بذاته وواجب ذاتـه . وقد اجمع الحكماء الالهـين على انه واجب بغيره ممكـن في ذاتـه ، اذ انه لو كان واجباً بذاته لوجب ان يكون علة لذاته ، وبما انه فقير في وجوده لتعلـقاتـه ، فذلك دليل على انه ليس عـلة لذاته ، كما أنه لو كان عـلة لذاته لكان ينـفي ان يـسبـق ذاتـه ، وهذا ما بين الفلاسـفة استحالـته ، اذ ان الشـي لا يمكن ان يكون عـلة لنـفسـه «فإن المـوـجـودـ الذـيـ سـيـكون عـلةـ ذاتـهـ ، يـجـبـ انـ يـسـبـقـ ذاتـهـ وهـذاـ مـسـتـحـيلـ»^(٣) . إن الله تعالى أمرـ هذا العـالـمـ^(٤) ، وامرـهـ دـلـيلـ اـبـدـاعـهـ ، فـأـطـاعـ هـذـاـ عـالـمـ ، وـطـاعـهـ دـلـيلـ إـمـكـانـهـ ، فـمـاـ كانـ بـامـكـانـهـ إـلـاـ انـ يـكـونـ ، كـمـاـ اـنـهـ مـاـ كـانـ بـامـكـانـهـ إـلـاـ أـنـ يـطـيعـ لأـمـرـ اللهـ تـعـالـىـ الذـيـ هوـ سـبـبـ حـيـاتـهـ ، فـهـذـهـ هـيـ «الـسـمـوـاتـ وـالـأـرـضـونـ قدـ قـدـفـتـ إـلـيـهـ مـقـالـيدـهـ ، وـانـقادـتـ لـهـ الدـنـيـاـ وـالـأـخـرـىـ باـزـمـتهاـ»^(٥) .

هـذـاـ عـالـمـ الذـيـ وـجـودـهـ إـمـكـانـ ، وـأـصـلـهـ إـعدـامـ ، بـكـلـمـةـ (كنـ)ـ كـانـ ، وـبـهاـ لاـ يـكـونـ . وـجـودـ فـيـ كـلـمـةـ ، وـكـلـمـةـ فـيـ وـجـودـ ، إـشـارـاتـ رـحـمـانـيـةـ ، وـالـطـافـ الـهـيـةـ ، وـنـفـخـاتـ وـجـودـيـةـ جـعـلـتـ منـ عـالـمـ مـوـجـودـاـ نـارـةـ ، وـمـعـدـومـاـ أـخـرـىـ ، مـاـ شـمـ عـالـمـ رـائـحةـ الـوـجـودـ لـضـيقـ اـمـكـانـهـ ، وـلـاـ اـسـتـوـتـ فـيـ الـكـلـمـاتـ لـإـخـلـافـ

(١) نـهجـ الـبـلـاغـةـ ، الـخـطـبـةـ ١٨٢ـ .

(٢) مـعـ ، الـخـطـبـةـ ١٦٥ـ .

(٣) بـلـويـ ، عـبدـ الرـحـمـنـ ، (مـدـخـلـ جـدـيدـ إـلـىـ الـفـلـسـفـةـ)ـ ، الـكـوـيـتـ ، طـ ٢ـ ، ١٩٧٩ـ ، صـ ٢٢٧ـ .

(٤) يـقـولـ الـإـمـامـ عـلـيـ (عـ)ـ : (وـمـاـ الـجـلـيلـ وـالـلـطـيفـ وـالـقـيـلـ وـالـخـفـيفـ وـفـيـ خـلـقـهـ إـلـاـ سـوـاـ)ـ . [الـخـطـبـةـ ١٨٥ـ]ـ وـالـكـلـامـ نـفـسـهـ فـيـ الـأـمـرـ إـلـاـ فـرـقـ بـيـنـ أـمـرـهـ إـلـىـ التـحـلـ ، وـبـيـنـ أـمـرـهـ إـلـىـ الـعـالـمـ كـكـلـ (وـمـاـ الـكـبـيرـ وـالـصـغـيرـ فـيـ أـمـرـهـ إـلـاـ سـوـاـ إـيـضاـ)ـ . [فـتـمـ خـلـقـهـ بـأـمـرـهـ]ـ . [نهـجـ الـبـلـاغـةـ ، الـخـطـبـةـ ٩١ـ]ـ .

(٥) نـهجـ الـبـلـاغـةـ ، الـخـطـبـةـ ١٣٣ـ .

موجوداته ، امساك به ان يزول من خلال حركة نزولية تبدأ بها حياته حيث صدر عنه العقل الذي نسبت به أغوار الممكنات ، وندرك معانى الكلمات فنلامس المحكم منها وندع المتشابهات هذا العالم الذي كان في بطن العدم لا يغير دعاء ، ولا يسمع نداء والذى لم يكن له من معنى الشيئية سوى انه لم يكن شيئاً ثم شيئاً الله بقدرته عندما منحه الوجود وجعله موجوداً بصورته يتحرك وفقاً لإرادته التي حتمت وجوده في الوقت الذي وجد فيه لكي يكون دليلاً عليه وإشارة إليه ووسيلة لتأمله تعالى بكل ما فيه من معقول ومحسوس .

إن معنى ان تكون ممكنات هذا العالم موجودة ، معناه ان تكون على اتصال دائم بسيبها ، لأن من شأن ذلك ان يجعلها دائمة التحقق في الوجود . وهذه الممكنات تنقسم الى قسمين :

قسم منها دائم الاتصال بسيبها وهو لا يستطيع له خلافاً ، وهي الممكنات غير الإرادية التي جعلها الله تعالى دائمة الاتصال به .

وكل آخر هو مخيرٌ في تواصله مع سببه الحقيقي ، ولديه القدرة على معاندة الحق الذي جعل منه حقاً ، والوجود الذي جعل منه وجوداً ، والنور الذي جعل منه نوراً ، وهي الممكنات الإرادية التي تميزت بما منحها الله تعالى من العقل والإرادة والحرية (الاختيار) وكل ما من شأنه أن يعرفها بسيبها الذي صورها فأحسن صورتها ، كما انه سبحانه وتعالى جعل لهذه سلطة على الممكنات غير الإرادية ، وبما انه تعالى جعلها كذلك ، فإنه تعالى جعل من طاعتها له طاعة حقيقة ، ومميزها عن طاعة تلك الممكنات بأنه جعلها مجازية ، باعتبار ان هذه الأخيرة تفتقر الى العقل الذي يجعل منها مختارة فيما تقوم به من طاعات لخالقها .

يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز **(والنجم والشجر يسجدان)**⁽¹⁾ اذ ان سجود هذه الممكنات الطبيعية يختلف عن سجود غيرها بأنها في سجودها

(1) سورة الرحمن ، آية ٦ .

متئية الى امر خالقها ، وان معنى سجودها يختلف عن معنى السجود في الصلاة الذي تميزت به الحقيقة الادمية يقول (الكندي) في رسالة الى (أحمد بن المعتصم): «إن جملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعة»^(١) .

بينما نجد اكتر الممكنات المختارة (الإرادية) غير متئية الى امر خالقها ، رغم ما تميزت به من معاني حقيقة ، ومن منع الهيئة ، ولا تجري في عالمها هذا وفق ما رسم الرحمن لها ، وانما هي تخالف الأمر الإلهي بسبب ما هي عليه من جهل بحقيقة هذا الأمر ، بل بسبب ما هي عليه من جهل بحقيقة نفسها التي امرها الله تعالى اولاً ، وقبل كل شيء ، بمعرفتها وليس بطاعتها طاعة عمباء على مخالفة هذا الأمر الذي هو سبب وجودها .

إن الله سبحانه وتعالى خلق هذا العالم «ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين»^(٢) وجعل طبائع موجوداته مختلفة ، وجعل للبعض منها قيمومة على بعضها الآخر ، واقتضت حكمته ان يكون الإنسان إمام هذه الموجودات ، و الخليفة له في الأرض ، وميزة من كل ناحية ، ولو شاء لجعله مساوياً لها من دون ان يحصل اي اضطراب في هذا العالم لأن كثيراً من الناس من ساوي نفسه بها ، خلافاً للامر الإلهي الذي شاء ان يكون الإنسان مختلفاً عنها ، وذلك اذا حصل فإنه لن يؤثر على طبيعة سير هذا العالم الذي يتحرك نحو غايته التي هي الإنتهاء الى الله تعالى . ولقد اشار الله تعالى الى هذه الحقيقة في عدة آيات فرقانية بقوله: «وقليل من عبادي الشكور»^(٣) ، وفي آية اخرى يقول: «وما اكثرا الناس ولو حرصت بمؤمنين»^(٤) .

هذه هي الحقيقة الإلهية في عالم الممكنات الإرادية التي هي من

(١) الكندي ، رسائل فلسفية ، (تحقيق ابو ريده) ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ .

(٢) سورة هود ، آية ٤٠ .

(٣) سورة سبا ، آية ١٣ .

(٤) سورة يوسف ، آية ١٠٣ .

جملة ما ابدعه الله تعالى والتي عصت امر ربه ، وقطعت علاقتها به طوعاً ، إلا أنها كرهاً سائر اليه ، كما هو حال جميع الممكنتات التي تشكل أجزاء هذا العالم .

علاقة الإنسان بالله تعالى :

إن استمرار العلاقة بين الله تعالى والإنسان تقتضي استمراً في الطاعة له تعالى واعتباراً دائمًا للأمر الإلهي الذي هو نور يسعي بين أيدينا ، كما أنها تتطلب تأملًا في الوجود بهدف معرفة ما تعنيه هذه العلاقة بين الله والإنسان ، كون هذا التأمل يُفضي إلى تحصيل المعاني التي من شأنها أن تبعث الحياة في القلب والعقل معاً ، هذا فضلاً عما يحدثه الذكر الإلهي من اثر في قلب الإنسان الساطر إلى ملوكوت السماء ، والمحصل لمعاني الوجود ، باعتبار ان نفس الإنسان هي أول معنى يمكن ان يعرفه الإنسان فيما لو أحسن النظر إلى خلق الله تعالى تلك الأسباب الحقيقة التي كانت ولم تزل السبب في استمرار تعلق هذا العالم بجملته بالله تعالى .

إن الأمر الإلهي يغدو الإنسان ويحمله على تعقل معاني وجوده فيما لو استفاد هذا الإنسان من نظرته إلى نفسه أولاً ، ومن ثم إلى الأفق ثانياً ، كما في قوله تعالى «**سَرِّيْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ
الْحَقُّ**»^(١) .

ما هو القول بشأن انسان انعدمت نظرته الى نفسه والى العالم؟

بل ما هي فائدة الأمر الإلهي لأنسان مات قلبه؟؟

لا شك أن النظر إلى «اعلام الوجود التي شهدت لله تعالى على اقرار قلب ذي الجحود» يحمل الإنسان على تعقل معنى وجوده كونه علماً من اعلام هذه الحياة وسيباً لبقاء هذا العالم ، وكما قيل : «لولا الإنسان لم ام نجم في السماء

(١) سورة فصلت ، آية ٥٣ .

نجماً ، ولا أشرقت الأرض بنور ربها ، وفي القرآن الكريم أن النبي إبراهيم(ع) «نظر نظرة في النجوم» وكان الجواب على تأمله ، أو التبيّنة لتأمله هو «فقال إني سقيم»^(١) ، وما ادراك ما السقم الوجودي الذي يجعلك ترى بعين قلبك حقيقة نفسك ، وما انت عليه في دنياك وأخرتك؟ .

إن اعتبار الإنسان لذاته لا بد ان يبدأ بالنظرة الى النجوم ، وبعد ذلك يمكن ان تتشى تلك العلاقة التي لا يستطيع البرهان العقلي التدليل عليها ، ولا الاشارة اليها ، بل تصبح تلك العلاقة علاقة عرفان فيما بين الله تعالى والإنسان لا تحتاج الى مقدمات برهانية ، وإنما صراحة العرفان العقلي ، وبداهة الحدس القلبي بما السبيل الوحيد للوصول الى حقيقة تلك العلاقة التي من شأنها اذا ما قويت أن تدخل الإنسان في عالم الملوك لمجاورة الله العزة والجلال .

لذا فإن الله تعالى سخر لهذا الإنسان كل شيء وجعله في العالم عالماً ، ومميزه بما اودع فيه من «قلب حافظ ، ولسان لافظ ، وبصر لاحظ»^(٢) ، وهذا ما تفتقر اليه جملة الكائنات في هذا العالم ، فكيف يرضي الإنسان بأن تكون الممكناً ذات العلاقة المجازية اقرب الى الله تعالى منه؟؟؟

ليس في الوجود من يقدر على سلب الإنسان ما تميز به من حقيقة ، إلا الإنسان نفسه وحده هو القادر على أن يسلب هذه الحقيقة لما له من تأثير على نفسه ، بحيث لا يستطيع احد ان يضنه على جادة الخطأ اذا لم يكن يربى ذلك ، وهنا يمكن القول: انه اذا ما قطع الإنسان العلاقة بينه وبين الله تعالى ، فذلك يعني السقوط في عين العدم ، وذلك يعني استصغاراً لقدرته ، وهو يعلم ، «ان الله تعالى لا يخدع عن جنته»^(٤) .

(١) سورة الصافات ، آية ٨٩ .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ٨٣ .

(٣) نهج البلاغة ، الخطبة ٨٣ .

(٤) م . ع ، الخطبة ، ١٢٩ .

ديمومة العلاقة بين الله تعالى والإنسان:

إن العلاقة بين الله تعالى والإنسان ، بل وجملة الكائنات المسبحة بحمد ربها ، باقية سواء أراد الإنسان لها البقاء أو لم يرد كون الله تعالى حينما أخرجه من العدم إلى الوجود ^{لهم يقف على رأيه} ، ولم يستشره في عملية خلقه له ، خلقه من غير مثال سابق ، وجعله مسؤولاً عما يفعل ، بعدما جعله خليفة له في الأرض ، ثم عزّزه بكثير من الآيات التي تجعل منه إنساناً متواصلاً مع سبيه الذي منه بدنهُ وإلهه مرجعه . كل هذا يمنع الإنسان ، حتى ولو لم يتلزم جانب الأمر الإلهي ، من أن يكون قادراً على قطع علاقته مع سبيه الحقيقي .

ثم إن ما يمتاز به هذا الإنسان من فقر وجودي لا يجعله صاحب رأي فيما يريد الله تعالى أن يقدمه له أو يمنعه منه ، **(فَإِنَّمَا تَولُوا قُمَّةَ وَجْهِ اللَّهِ)**^(١) . فلا هروب لإحدى منه إلا إليه ، ناصية الإنسان بيده ، وحقيقة من حقيقته ، وفعله من فعله ، نفعه فيه من روحه ، وبعث إليه برسله ، وواتر إليه انبيائه ، وارشدته إلى طريق الخير ، وجعل منه آية كبرى في عالم الممكناًت الطبيعية وغير الطبيعية ؛ فكيف يكون هذا الإنسان قادرًا على الهروب من ثوابه ، أو من عقابه؟؟

كما ان المعاني الإلهية هي ايضاً ستبقى حية رغم تجاهل اكثـر الناس لها ، لأن الله تعالى هو الحافظ لها بشهادة قوله تعالى : **(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)**^(٢) وهو تعالى قادر على أن يجعل منها معانٍ حاكمة في عقول الأفلاك كما في عقول الناس ، وليس يوجد في عالم الإمكـان الوجودي من لديه القدرة على منع هذا الأمر الإلهي من التتحقق في هذا العالم ، باعتبار أن هذا الأمر هو سبب حيويته ، بل سبب قيامته ، اذ أن صلاحـه - العالم - يقـى مرهونـاً بتحقق هذا الأمر وباتباعـه ، بحيث يكون هو الحاكم والأمر والنـاهـي فيه ، وخاصة عند الإنسان الذي أوكل إليه الله تعالى مهمة احياء المعاني الإلهية المتمثلة

(١) سورة البقرة ، آية ١١٥

(٢) سورة الحجر ، آية ٩ .

بكتاب الله ، لما لهذه المبادئ من آثار إيجابية في حياة الإنسان ، ولكن الإنسان أبى الاستقامة على ما أمر ، وأبى إلا خصومة وغزارة بشهادة قول الله تعالى : «خلق الإنسان من نطفة ، فإذا هو خصم مبين»^(١) وقدم طوعاً على قطع علاقة بالله ومن جانبه ظناً منه أنه بإمكانه أن يقطع ما وصله الله ، أو أن يصل ما قطعه الله تعالى . انه يحاول قطع هذه العلاقة من خلال قربه من الشيطان ونبي «إن الشيطان للإنسان عدو مبين»^(٢) إلا انه لم يتسرى له قطع هذه العلاقة بسبب ما هو عليه من التعلق الفطري الذي لا قدرة للإنسان على الإفلات منه .

إن طاعة الإنسان للشيطان هي سبب من الأسباب التي جعلته جاهلاً بحقيقة نفسه التي لا حياة لها بمعرض عن المبادئ الإلهية التي من إيجابياتها أنها جعلت العقل قادرًا على تعقل معنى ما للإنسان من قيمة في هذا العالم ، ومما هو معلوم أيضًا أن ممكنتات هذا العالم بما فيها الإنسان ، هي أحق من أن تكون قادرة على رد هذا الأمر الإلهي ، باعتباره السبب الأول في تتحققها ، حتى وإن لم تكن ملتزمة به ، وهو الбаعث على اعتبار هذا الإنسان كونه موضوعاً لخطاب هذا الأمر وممثلاً للحقيقة الإلهية في الأرض .

فإذا كانت لهذا الأمر هذه القيمة وهذه الأهمية ، فكيف يكون لدى هذا الإنسان وغيره القدرة على الحد من نفوذه في العالمين (المعقول والمحسوس وما ينتهيما)؟ .

لقد اشار الإمام علي (ع) في رسائله الإلهية الى حقيقة هذه العلاقة وحتميتها ، والى قيمة هذا الأمر بكل معانٍه ، ودلّل على ان حيوية العلاقة بين الله تعالى وجملة الممكّنات ، وخاصة الإنسان ، لا يمكن ان تتحصل إلا اذا اعتبر الإنسان ذاته من خلال معاني وأهداف هذا الأمر الإلهي ، باعتبار ان الاقتراب منه ومجاورته «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وابتناء ذي

. ٤) سورة النحل ، آية ٤)

٢) سورة يوسف ، آية ٥

القريبين»^(١) هو بحد ذاته ، اقتراب من الله تعالى ، كما ان البعد عنه هو بعد عن الله تعالى ، ولكن ي يكون الإنسان قريباً من هذا الأمر ، فإنه ينبغي عليه ان يقوم ببني الهوى عن نفسه . ولقد عبر الإمام علي (ع) عن هذه الحقيقة ، وذلك في معرض حديثه عن الإنسان العادل ، بقوله: «إن أول عدله ، هو في نفي الهوى عن نفسه»^(٢) .

فإذا لم يتمكن الإنسان من ذلك ، فأخلق به ان لا يكون قادرًا على نفي هذا الهوى - المانع للعدل - عن الآخرين ، كما انه لا يستطيع ان ينفي الهوى عن نفسه ، اذا لم يكن صاحب قلب حي يرى بعينه حقيقة ما هو عليه هذا العالم من نظام محكم ، ومن عدل ، حيث قال تعالى: «والسماء رفعها ووضع العيزان»^(٣) وذكر المفسرون عند تناولهم هذه الآية: «إن المقصود بها هو كون العالم قد روّعي في بنائه التعادل فاستفید من كل شيء ومن كل مادة بقدر ما يلزم»^(٤) ، وفي الحديث الشريف انه «بالعدل قامت السماوات والأرض»^(٥) .

إذن ، ليس هناك ثمة شك في ان الإنسان قادر على احياء قلبه من خلال ذلك الأمر الإلهي الذي من شأنه أن يجعل قلبه تابعاً بتلك الحقائق الإيمانية التي من شأنها ان تجعل العلاقة بين الله والإنسان علاقة برهانية ، وكذلك هي تمكّنه من التواصل مع سببه الحقيقي ، بعد ان يكون قد ادرك من خلالها ، ومن خلال البرهان العقلي ، انه لا يملك شيئاً مع الله تعالى «لله الملك وله الحمد واليه ترجع الأمور» كما ان الله تعالى لا يرى إلا من خلال هذه «الحقائق» التي تشكل كيان الإنسان ، وتحقق جوهره ، وتكون سبباً في تواصله مع سببه ، ووسيلة للعبور

(١) سورة النحل ، آية ٩٠ .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ٨٧ .

(٣) سورة الرحمن ، الآية ٧ .

(٤) انظر كتاب العدل الإلهي ، تأليف مرتضى مطهري ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، الدار الإسلامية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ص ٦٩ .

(٥) حديث .

الى ما به قوام الأشياء الى الله تعالى ، ويشهد على ذلك قول علي (ع) : «الله تعالى لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»^(١) ؛ حيث دلت عباراته ، سلام الله عليه ، على ما لتلك الحقائق من معاني وأثار في حياة الإنسان بعد ما ثبت باليقين المطلقاً أنها الوحيدة التي تحول دون أن يحشر الإنسان حيواناً ، وأن يمسخ باطناً ، وان يختتم قلياً .

من هنا يمكن القول : إن حضور هذه الحقائق في القلب واستبادها به ، يقضى بوجوب أن تكون العلاقة ببرهانية ، هي تدرج الى ان تصبح عرفانية ، وهي لا تكون كذلك إلا عند قليل من الناس من سطعت في قلوبهم شمس الملكوت ، وفاضت عليهم رحمة الله العزة والجبروت ؛ لكن هناك الكثير من الناس من افتصروا في حياتهم في الإتصال بسيئهم المحقق لهم على البرهان العقلي المعتمد على المقدمات ، إلا انهم اخفقوا في الوصول اليه بسبب ما هم عليه من اعتبار مطلق للعقل ، ومن تقليد اعمى للبرهان الذي ظن به يقيناً... بصورة دائمة .

ليس معنى قولنا هذا ان انعدام حقائق الإيمان لا بد أن يؤدي الى اخراج الإنسان من ملوكوت الله تعالى ؛ ولا معناه ان العلاقة بين الله والإنسان تنقطع فيما لو عدمت هذه الحقائق من القلب الإنساني ، بل معناه : إن الإنسان المحصل لهذه الحقائق يكون أقوى في الإيمان من هو غير محصل لها ، وبالتالي فإن العلاقة بين الله تعالى والإنسان المحصل لها تكون أقوى من جميع العلاقات الأخرى . باختصار يمكن القول : إن العلاقة البرهانية تكون دائماً أقوى من العلاقة الفطرية ، لأن الله تعالى لم يقتصر في خلقه للإنسان على ما هو فطري في الإنسان ، وإنما هو دعاه الى ان يكون برهانياً في الإتصال به .

لذا فإن العلاقة تبقى قائمة على اساس ان الله تعالى خلق هذا الإنسان على الفطرة حتى ولو كفر هذا الإنسان في براهينه فيما لو اتيح له ان يكون برهانياً على

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٧٩

شاكلة اهل السفسطة في كل زمان ، اذ أن ما هو جوهرى في الإنسان يبقى جوهرياً ، يشعر به الإنسان في حياته العملية ، مثال تلك النفس التي شهدت الله بالربوبية في عالم الذر بقولها بلى؟

إن الاتصال يبقى دائماً ومستمراً ، حتى ولو رفض الإنسان ذلك ، وهو لن يكون بمقدوره ان يرفض هذه العلاقة اذا ما ابتلاه الله بالشر . لقد خيل للبعض انه من شأن انعدام حقائق الإيمان انعدام العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وهذا ما دلت الآيات على بطلانه ، حيث اشارت هذه الآيات الى حقيقة ان الإنسان يكون رافضاً للامر الإلهي اجمالاً وتفصيلاً ، وهو في اغلب الأحيان يصرّح بذلك ويتخذ من دون الله الة لا يجلبون له نفعاً ، ولا يدفعون عنه ضرراً ، لكن هذا الإنسان المتجرأ على الله تعالى لا يستطيع ان يرفض هذا الأمر فيما لو ابتلاه الله تعالى بالإعصار ، في البحر ، او في غيره ، فها نحن نجد هذا الإنسان يرفع رأسه الى السماء طالباً من الله النجاة الى البر بل إنك تجده في حالة وكأن حقائق الإيمان قد ملكته لما ترى على وجهه من ملامح الطاعة ، وتراء مخلصاً في الدعاء الى ربه في ذلك الموقف الصعب ، فهو لا يطلب حينئذ مساعدة لا من صديقه الذي معه ، ولا من قبطان السفينة ، ولا من الأسماك التي في البحر ، ولا من اي شيء على الأطلاق ، إلا من الله الواحد القهار . يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَإِذَا مَسَكُمُ الْضُّرَّ فِي الْبَرِّ ضُلُّ مِنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَاهُ فَلَمَّا نجَّاكُمُ الْبَرُّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كُفُوراً﴾ (الإسراء/٦٧) .

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفَلَكِ دَعَوَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لِهِ الدِّينَ فَلَمَّا نجَّا هُمْ إِلَيْهِ بَرٌّ إِذَا هُمْ يَشْرِكُونَ﴾ (العنكبوت/٦٥) .

انها آيات تشير الى ان الإنسان حينما يصل الى بر الأمان والى موطن السلام يعرض عما كان عليه . ويعود الى سيرته الأولى التي كانت تميز بالكفر والإلحاد وينسى انه كان من المؤمنين قبل لحظة أو ساعة ، فإذا كان هذا يدل على شيء ، فإنه يدل على ديمومة هذه العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وأن الإنسان لا يستطيع ان يخرج من دائرة عقاب الله تعالى اورحمته ، ولا ان يكون في حل من هذه

العلاقة التي جوهرها إستيلاء الله تعالى على هذا الإنسان وقدرته عليه ورحمته له في انه جعله حياً في حركته ، محشوراً اليه سواء كان مؤمناً أو كافراً في البحر أو في البر . . .

إن الله تعالى ، كما ورد في الحديث ، «مطاع في سلطانه»^(١) (تطييعه) الموجودات وما في الأرضين والسموات لقوله حكاية عن الكل : «قالت أنتنا طائعين»^(٢) . ولقوله تعالى : «وَلَمْ يَسْجُدْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَضَلَالَهُمْ بِالْغَدُوِّ وَالْأَصْبَالِ»^(٣) .

فainما كان هذا الإنسان ، سواء اكان في البحر ، او في البر ، او في السماء ، او في الأرض ، فإنه غير قادر على المعصية في سلطانه ، انه يعبد الله تعالى إما خوفاً وطمعاً ، واما إجلالاً وتعظيمـاً ، «وainما تولوا فتنـة وجه الله»^(٤) . وامكانية الهروب منه تنذر بحتمية العودة اليه ، انه تعالى القادر على الأشياء ، الفاعل لما يشاء في حقها ، كما في قوله تعالى : «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^(٥) .

عودة الإنسان الى الله تعالى :

اذا كان معنى الهروب من الله تعالى هو حتمية العودة اليه ، واذا كان معنى حضور حقائق الإيمان في القلب الإنساني هو ان يكون الإنسان قادراً على التواصل ، من خلالها ، مع سبيه الحقيقي ، فإن معنى العودة الى الله تعالى هو ان يكون الإنسان محشوراً عقلاً ، بالمعنى اللغوي ، وشرعـاً ، بالمعنى الحقيقي ، الى الله تعالى . وكما قلنا آنفاً : انه ليس من شأن انعدام حقائق

(١) اصول الكافي ، شرح الملا صدرا ، كتاب العقل والجهل ، ص ١٧٧ .

(٢) سورة نحل ، الآية ١١ .

(٣) سورة الرعد ، الآية ١٥ .

(٤) سورة البقرة ، آية ١١٥ .

(٥) سورة التكوير ، آية ٢٩ .

الإيمان انعدام العلاقة بين الخالق والمخلوق ، باعتبار ان الله تعالى امر الإنسان بتحصيل هذه الحقائق لأجل أن يحصل له الحشر الإنساني (عقلاً ، وشرعًا) في الدنيا والآخرة .

ونحن سنبين لاحقاً ، أن إنحراف الإنسان في الدنيا تحت وجود الله تعالى ، ليس معناه ان الإنسان في الدنيا متحقق إنسانياً سواء اكان حياً في قلبه ام لا ؛ بل معناه انه محشور على شاكلته التي هو عليها في الدنيا ، اذ ان حكمة الله قضت بأن يبقى هذا الإنسان إنساناً بصورته الى حين يصبح الحشر الشرعي مفعولاً .

وهذا الحشر واقع لا محالة ، وسيأتي اليوم الذي يحشر فيه الإنسان العاصي على صورة تحسن عندها صور القردة والخنازير . ولا يغرنك القوم الذين مسخوا في القرون الغابرة ، اذ انهم الآن على صورة انسانية جميلة ، (مثلبني إسرائيل ، لأن الله تعالى لم يجعل المسمى ستة في الدنيا وانما جعله معجزة ليعتبر من هو اهل للإعتبار .

إلا ان هؤلاء العصاة مسخوا باطنياً بسبب ما هم عليه من معصية وعدم ايمان بالواحد القهار ، ومن كان قلبه حياً ونظر بعين قلبه الى هؤلاء لا بد انه سيرى تلك الصورة التي هم عليها في الدنيا والآخرة ، وليس هذه هي صورتهم وحدهم ، وإنما معهم كثير من الناس من لم يؤمنوا بالله تعالى ولم يحمدوه لنعمته ولم يعبدوه لقدرته .

ويمكتنا ان نسوق المثال التالي وهو انه متى كان يقال عن الوحش المفترس المعتمدي على أعراض الناس والibal لحقوقهم ولأراضهم والمفtri على الله كذباً ، انه انسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى ؟ ابداً هذا لا يكون انساناً بقلبه وروحه ومشاعره وأحساسه ، وإنما هو حيوان مفترس تميز بما فيه من الصفات والملكات الحيوانية التي تحشره تارة تحت الصفات الشهوية ، وطوراً تحت الصفات الغضبية .

إن العودة الى الله تعالى بالشكل والقلب الإنساني تقتضي ان يكون

الإنسان حياً بقلبه ، متفقهاً في دين الله تعالى ، عابداً له حق عبادته ، مجاهداً في سبيله حق الجهاد ، ولا يمكن ان تكون العودة اليه تعالى كيفما أتفق ، بحيث يقال ان الإنسان مات وأخذ معه كل ما فعله وقاله في حياته وقادت قيامته ، والله تعالى يحشره اليه ويحاسبه على ما اقترف من ذنوب ومعاصي ! وانما يقال : ان لهذا الإنسان حشاً يتناسب وشاكلاه في الدنيا ، ولو لا تلك الكلمة التي سبقت من الله تعالى ، لمسخ بعض الناس قردة وخنازير في حياتهم الدنيا ، كما مسخ قوم موسى (ع) (بني اسرائيل) في الماضي .

هذا هو دور حقائق الإيمان ، اذ انها تجعل الإنسان متواصلاً مع الله تعالى طواعية ، هذا فضلاً عما تحدثه هذه الحقائق في الإنسان من معانٍ انسانية وأصول برهانية تجعل من حشره الإنساني في الدنيا والآخرة امراً محققاً ، إنه لمن حق هذا الإنسان اذا كان منطويأً قلبه على هذه الحقائق ، ان يعود الى الله عودة حقيقة ، حتى قبل طرح جلابيب البدن ، لأن تلك الحقائق تجعل من البدن روحأً .

باعتبار الصور الصرفة البرزخية هي تجعل منه انساناً مسترياً في رحلته من الملك الى الملوك ، ومن الدنيا الى الآخرة . . .

إن حياة الإنسان ، بقلبه وعقله ، تجعله متواصلاً في علاقته مع الله تعالى طواعية وليس كرهاً . وأقل ما يمكن ان يقال في هذا المجال هو ان التواصل الوجودي حاصل سواء أراد له الإنسان ان يكون او لا ، باعتبار ان هذا العالم جملة ، وبخاصة الإنسان ، هو رشحة من رشحات وجوده تعالى ، بل انه ، اي الإنسان ، مخلوق على صورة الرحمن^(١) . فتواصل الآخيار يكون من خلال وصلهم لانفسهم بعالم النعيم ، بسبب ما هم عليه من ملكات نفسانية محسومة . وتواصل الأشار انما يكون من خلال وصلهم لانفسهم بعالم الوحوش بسبب ما هم عليه من ملكات نفسانية مذمومة ، يقول الله تعالى : ﴿وَإِذَا الْوَحْشُ

(١) را: الملا صدرا ، (مفائق الغيب) ، ص ١٩ .

حشرت»^(١) هذه الآية القرآنية الكريمة لا تفيد معنى الحشر الحيواني للحيوانات غير الناطقة فحسب ، وإنما هي تفيد إمكانية أن يحشر بعض الناس وحوشاً^(٢) ، ونحن نعني هنا الحشر بالمعنى الشرعي المتظر ، وليس الحشر العقلي الذي يمكن أن يستفاد من الألفاظ اللغوية بعدها قلنا: إن حشر العالم بجملته عقلياً ، وبالمعنى اللغوي ، هو الآن متحقق ووجود العالم بجملته بما فيه الإنسان مطموس وممحوق تحت وجوده تعالى .

اذن هناك امكانية لأن تحشر اقوام عديدة من البشر وحوشاً في الآخرة بعد ان تكون قد مسخت في الدنيا باطنيناً حيث ختم الله تعالى على قلوبهم وطبع .. وليس هناك ما يمنع لا في العقل ولا في الشرع إمكانية حصول ذلك في الدنيا والآخرة معاً .

خلاصة واستنتاج :

لا بد لهذا العالم من ان يتنهي الى غايته بعد ان يستكمل مسيرته الروحية ، سواء عن طريق الطوعية أو الكراهة واحسن لهذا العالم ، وللإنسان خصوصاً كونه جزءاً من هذا العالم ، بل إن العالم بسمواته وارضه لم يكن إلا لأجل هذا الإنسان الذي حققه الله تعالى بأفضل صورة ، وعزره بما يضمن له حشراً إنسانياً خالداً ، أحسن له ان يكون تواصلاً طوعاً وخيراً ، وإلا فلن الله تعالى لا يعجزه شيء في الأرض ، ولا في السموات «إن الله على كل شيء قادر» (البقرة/٢٠) .

كما انه بالإمكان القول: إن هذا الإنسان لا يستطيع ان يحدد طبيعة العلاقة بينه وبين الله تعالى ، كون الله سبحانه وتعالى «ارتفاع فوق كل منظر» ومن يكن هذا شأنه لا يمكن ان يكون متكافناً ، مع غيره وكما يقول الإمام علي (ع): «ولا كفء له

(١) سورة التكوير ، آية: ٥.

(٢) يتحمل (الملا صدرا) ان يكون المراد من مثل قوله تعالى «و اذا الوحش حشرت» حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس ارواح الالوحش فحشروا وحوشاً لا انساناً . وفيلسوفنا يقول بأن الحيوانات لها حشر كالانسان ، ويعترض بأن مسألة بقاء نفوس الحيوانات وعودها الى الآخرة هي مسألة خلافية بين الحكماء ، والروايات فيها مخالفة ، والآيات فيها متشابهة... را: كتاب العرشية للفيلسوف ، صص ٦٩ - ٧٠ .

في كافته^(١). ولكي يكون هذا الإنسان قادرًا على تحديد طبيعة العلاقة يجب أن يكون مكاففًا لعلته ، وبما انه ليس كذلك ، فإنه غير قادر على تحديدها ، أو على رفضها ، إنه الممسوك به بحال السرمدية ، والمضاء له بأنوار الواجبية ، فهو أعجز من أن يكون قادرًا على فض هذه العلاقة ، أو على الأقل على تحديدها . وكما جاء في الحديث الشريف ، إن الله تعالى «نافذ أمره في جميع مخلوقاته»^(٢) . ولا يسعهم إلا الطاعة ، كما قال تعالى حكاية عن الكل : «قالنا اتينا طائعين»^(٣) .

ولو كان لهذا الإنسان إلى ذلك سبيلاً ، واعني إلى تحديد طبيعة العلاقة ، لكان أخرج نفسه من ضيق الإمكان إلى سعة الوجوب ، ومن دائرة الفقر الوجودي إلى الغنى ، إلا انه كان ولم يزل فقيراً في وجوده ، محدوداً في نظره ، ولقد برهن العقل على ان هذا الإنسان ليس واجباً ذاته حتى يكون قادرًا على فرض ذاته ، وتحديد علاقته ، وانما هو قائم ومفتقر إلى الغير ، إلى الله تعالى . انه اعجز من ان يكون قادرًا على تدبير نفسه .

إن الله تعالى يدير هذا العالم بجملته ويمسك به أن يزول ، وهذا الإمساك هو بعينه الحشر له ، فإذا ما تخلي الله تعالى عن هذا العالم لحظة ، لا يلبث ان يسقط في عين الحشر الشرعي المتضرر له^(٤) .

إن الله سبحانه وتعالى يمسك بهذا العالم ، ويعنده من ان يكون له اي استقلالية ، بسبب ذلك الأمر الإلهي النافذ والذي هو الأمر التكويني ، هذا الأمر التكويني الذي لا يستطيع العالم له خلافاً ، ولا عليه تمرداً هو الذي يحتم انسياق العالم الى نهايته ، كما حتم خروجه من العدم الى الوجود ولقد تجلت رحمة الله لهذا الإنسان بأنه بعث اليه بأمر آخر وهو الأمر التشريعي الذي اختص بالإنسان دون غيره من المخلوقات ، فإذا استطاع الإنسان ان يفلت من الأمر التشريعي باختياره ، فإنه لن يستطيع ان يفلت من الأمر التكويني الذي لا واسطة له . بعكس

(١) نهج البلاغة ، الخطبة: ١٨٦ .

(٢) شرح اصول الكافي : الملا صدرا ، (كتاب العقل والجهل) ، ص ١٧٧ .

(٣) سورة فصلت ، آية: ١١ .

(٤) الحشر الشرعي هو ما أخبر عنه الدين .

الأمر التشريعي الذي واسطته الكتب الإلهية والرسول عليهم أفضلي الصلاة والسلام . وهذا دليل على ما للإنسان من اعتبار وكرامة عند الله تعالى ، حيث جعله فيما على جميع مصنوعات هذا العالم ، وإذا استمع إلى هذا الأمر التشريعي ، فإنه وقدرة الله تعالى يصبح صانعاً لهذا العالم وذلك بشهادة الحديث القدسي النوري ، «عبدي اطعني تكن مثلي ، نقل لشيء كن فيكون» وهذا دليل على إمكانية أن يصبح الإنسان صاحب أمر تكيني ، وهو إذا ما تمنى له أن يصبح كذلك فإن جميع الأشياء في هذا العالم تصبح محشورة إليه عقلاً وشرعاً ، لقدرته على تجريد الأشياء ، ولمعرفته بصورها الحقيقة التي هي عليها يوم القيمة الكبرى^(١) .

(١) إن معنى أن تحشر الأشياء إلى إنسان اطاع ربها للدرجة يصبح معها صاحب أمر تكيني لا يخالف المنقول والمعقول ، بدليل أن الله تعالى قد جعل له حجّة في الأرض ، وهو بحقيقة الله فيها ، والقائم المؤمل ، والعدل المستظر (ع) لهذا الإمام لا شك أن المخلوقات جميعاً مستحضر الله في الدنيا ، عقلاً ، وسيكون الشاهد عليها يوم العرش الشرعي الذي جعله الله تعالى يوماً مفعولاً ، وكما ورد في الحديث الشريف : إن هذا الإمام «سيملا الدنيا قسطاً وعدلاً بعد أن تكون قد ملأ ظلماً وجوراً» ذلك اليوم الذي سيخرج فيه الإمام (ع) لن يكون بأي مكان أحد ان يرده امراً ، أو أن يعتذر له رأياً ، كونه الحاكم بأمر الله تعالى وال قادر على كل شيء ، بل انه يقول للشيء كن فيكون تكون ياها الهايا خالصاً له تعالى ، وليس الإنسان وهذه هو الذي سيحضر في ذلك اليوم الموعود إلى الإمام المهدي (ع) ، بل إن الأشياء جميعاً ستكون محشورة إليه بأمر الله تعالى .

يقول الله تعالى حكاية عن سليمان (ع) : «وَقَالَ يَا ابْنَاهُ النَّاسُ حَلْتُنَا مِنْ طِقْرَةٍ وَلَوْتَنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمَبِينُ». (النمل / ١٦) .

من هنا ، فإن الإمام المهدي (ع) سيكون له هذا العلم وهذا الفضل ، وكما يقول الحكماء : إن الوجود لا قيمة له إلا بوجود الإمام المهدي (ع) ولو لا وجوده الشريف لكان من الطبيعي أن يسقط هذا العالم في عين العدم ، لأن العالم إذا خلا من حجة الله تعالى لم يبق له قيمة ، ولا غاية ، باعتبار أن الله تعالى خلق هذا العالم لكي يكون له هدفاً ، وقد وجوده بوجود الإمام (ع) ليكون له حقيقة وتواصلًا وخلوداً ، وصربيع المقل قاض بأن العالم لا يتواصل إلا بالإمام المهدي (ع) . ولهذا السبب ، فإنه ينبغي أن يحضر هذا العالم إليه ، تحقيقاً للأمر الإلهي الذي جعل الإمام واسطة بين الله تعالى وبين العالم ، ووكما يقول الإمام علي (ع) : فلانا صنائع ربنا والناس بعد صنائع لنا... (نهج البلاغة ، الكتاب : ٢٨) .

إن العالم لن يحضر إلى الله تعالى ، حشراً شرمياً ، كما أخبر الله تعالى إلا بعد أن يحضر .

إن الإنسان المتمرد على الأمر التشريعي يطلب من الله تعالى في هذه الدنيا دوام الإمساك له ، اعتراضاً منه بحقيقة أنه محشور إليه تعالى ، وطمعاً في لحظات وجودية قد لا تزدهر إلا تمرداً وعصياناً على هذا الأمر ، فَيُمْلِي الله تعالى له تعزيزاً للحشره ، وتحقيقاً لمسخه على صورته الحقيقة في الدنيا الذي لم يكن طلبه إلى الله في تأجيل الحشر الشرعي المخبر عنه في القرآن وفي دوام الإمساك له ، إلا خوفاً من تلك الصورة الحقيقة التي هو عليها في الدنيا والآخرة .

= إلى حجه وبقائه في أرضه . يقول الله تعالى : **﴿وَحَسِيرٌ لِسَلِيمَانَ جَنَوْهُ مِنَ الْجَنِّ ، وَالْأَنْسِ ، وَالظَّيْرِ ، فَهُمْ يَوْزُعُونَ﴾** (النمل/١٧) .

هذه الآية الكريمة : تفید معنى وحقيقة أن يحشر هذا العالم إلى الإمام (ع) بعد أن تبين لنا أن النبي سليمان (ع) قد أوتى من كل شيء ، وأية من كل شيء لا تعني استثناء شيء من الأشياء ، وإنما هي تعني الحشر الجماعي للأشياء للنبي سليمان (ع) . وبما أن الإمام المهدي (ع) هو بقية الله في أرضه ، والقائم بأمره ، فهو أيضاً أوتى من كل شيء ، وسيحشر إليه كل شيء ، وما ادرك ما الحشر ، !؟ يوم ينطق الحجر والشجر ، وكل شيء مخبراً عن عدو الإمام (ع) فيقول له يا مسيدي : إن ورائي يهودياً ممسوخاً فاقتله . . . !

هذا هو معنى أن تكون محشورين جميعاً إلى الإمام (ع) إلى السبب الحقيقي في وجودنا ، يوم لا وجود لأحد إلا به ، ولا تواصل إلا به . . .

اما معنى ان نحشر الى امامتنا المهدي شرعاً في الدنيا ، فهو ان الأشياء جميعاً تلبس تلك الصور البرزخية وتخلع عنها جلابيب الأبدان المظلمة اسوة بتلك الصورة ، واعني الإمام (ع) ، التي حقق الله تعالى وجودنا بها . إنها صورة كانت نوراً في السماء ثم بعثها الله تعالى لتكون واسطة بينه وبين خلقه . . .

ونحن هنا نسأل : ما معنى ان تخرج الأرض افالها بأمره ؟؟

بل ما معنى ان تتملا الأرض عدلاً ، بعد أن استبد بها الجور والظلم زماناً ؟؟

لا شك ان معنى ذلك هو ان الإمام (ع) قال للأشياء كوني هكذا فكانت . . . **﴿إِنَّ هَذَا لَهُ الْفَضْلُ الْمَبِين﴾** ان تسخر السماء للإمام (ع) كل شيء . . .

الفصل السادس

التواصل الوجودي في الإسلام

- ١ - اعمومة .
- ٢ - التواصل الوجودي في الإسلام .
- ٣ - جوهر التواصل الوجودي .
- ٤ - التواصل بين الصبر والبلاء .
- ٥ - التواصل بين الدنيا والآخرة .
- ٦ - التواصل بين الموت والحياة .
- ٧ - التواصل بين المبدأ والمعاد .

١ - اعمومة:

إذا كان البرهان على معنى التحقق الوجودي قد أفاد في توضيح ما نعنيه من تحقيق الصور الإلهية لجميع الموجودات ، فإن الصور ذاتها ، بما فيها من حيوة ، هي التي تسمح للإنسان بالتواصل مع الأسباب الحقيقيين ، ومع الآخرة أيضاً ، كون هذه الصور هي سبب التتحقق والتواصل معاً .

لا شك أن التواصل في الوجود (الديسومية) يختلف باختلاف

(١) جاء في (اللسان) ان التواصل ضد النصارم ، وفي الحديث: من أراد ان يطول عمره فليصل رحمة . تكرر في الحديث ذكر صلة الرحم ، قال ابن الأثير: « وهي كنابة عن الإحسان الى الأقربين من ذوي النسب والأصحاب والمعطف عليهم ، وقطع الرحم ضد ذلك ، يقال وصل رحمة يصلها وصلاً وصلة ، والهاء فيها عوض من أنواع المخدوشة فكانه بالإحسان اليهم قد وصل ما بينه وبينهم من علاقة القرابة والصهر . . .

اما النصارم ، فهو الصرم القطع البائن ، وعم بعضهم به القطع ، يقال: صرمه يصرمه صرماً وصرماً فانصرم . وقد قالوا: أصرم الجبل نفسه ، والنصارم هو التقاطع ، والنصارم هو التقاطع ، وفي حديث (عتبة بن غزوان): إن الدنيا أدبرت بصرم اي بانقطاع ، ولقد جاء في التنزيل العزيز « ولقد وصلنا لهم القول » اي وصلنا ذكر الآيات واقاصيص من مضى بعضها ببعض لعلمهم يعتبرون ، وفي الحديث ايضاً: رأيت سبباً واصلاً من السماء الى الأرض موصولاً . . .

را: اللسان ، ج ١٢ ، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ [٣٣٥] . ونحن نعني به في هذا الكتاب ، أن يكون الإنسان متواصلاً في جميع الآيات الوجودية ، بحيث لا يكون هناك اي تصارم بين مبدئه ومعاده ، وان يكون عارفاً بحقيقة أمره ، وكما جاء في الحديث: اعرف أيها الإنسان انت من اين ، وفي اين ، والى اين » اذا ان معرفة الإنسان بهذه المراحل الآتية تجعله متواصلاً في وجوده مع اسبابه الحقيقيين . وعلم معرفته بها يحدث له تصارماً ، ويتحول دون وصوله الى الحقيقة .

المخلوقات ، فمن هذه ما يتواصل مع الأرض ، ومنها ما يتواصل مع السماء ، وليس من الحكمة في شيء القول : إن جميع الأشياء متواصلة مع السماء ، لأن من الأشياء ما لا يستطيع أن يخرج من دائرة الهيولات الظلمانية ، والنفس الناطقة هي وحدها ذات صورة سماوية لا تعلق لها بهيولى هذا العالم إلا على النحو التدبر والحاكمية للأنفس الأخرى وللحيوانية خاصة .

وهذا ما يجعل الإنسان مميزاً عن بقية الأشياء ، كونه ينطوي على شيء من الفعلية الحقة ، هذه الفعلية تحتم عليه التواصل في الوجود كما حتمت عليه التحقق ، لكن ذلك يبقى مشروطاً باتباع اوامر الله تعالى واجتناب المعصية ، أي بالقوى التي تجعل الإنسان قريباً من الله تعالى ، وانعدام هذه القوى لا بد انه يؤدي الى الإبعاد عن الله تعالى والى جعل النفس الحيوانية هي الحاكمة في حياته لعقله وقلبه مما يؤدي الى انتفاء الفعلية منه ، بحيث يصبح انساناً خالياً من آثار الفعلية التي هي خير ، وكمال ، وتواصل ، ومليناً بالقوة التي هي الشر ، والنفس ... والتصارم .

إن الله تعالى قضى بأن يكون الإنسان متتحققاً في وجوده ، ومتواصلاً مع أسبابه ، وقضت حكمته ان يكون الإنسان امام هذا العالم ، وهو لن يكون إماماً إلا اذا انتصرت فيه جهة الفعلية على جهة القوة ، ان ينتصر الخير فيه على الشر ، والنفس الناطقة على النفس الحيوانية التي هي عين التصارم ، كونها تقلب الجانب الشهواني في الإنسان على الجانب الروحي والعقلي فيه .

فالإنسان لا يستطيع ان يطلق احكامه على هذا العالم وعلى كل ما جعل ذلولاً له ، إلا اذا انتصر على نفسه اولاً ، والانتصار على النفس لا يكون إلا بمعرفتها ومن ثم بالحد من نشاطها في مجالات متعددة تطمئن النفس لأن تكون سيداً فيها من قبيل طموح الإنسان في أغلب الأحيان الى ان يكون سعيداً ضارياً ، وهذا الطموح سببه ان الإنسان لم يرُؤض نفسه ، ولم يهدّبها بالتعاليم الإلهية التي لم يكن الهدف منها إلا بعث الحياة في الإنسان الذي جعله الله تعالى خليفة له في الأرض ، وكما يقول علي (ع) : «وانما هي نفسى أروضها بالقوى لتأتي آمنة يوم

الخوف الأكبر^(١) .

هذه التقوى هي سبب التواصل وهي وحدها التي تضمن للإنسان تحقق إنسانيًا ، ومن دونها يصرم الإنسان وينقطع قبل تواصله ، هذا اذا لم يسمح باطنه ب بحيث يصبح حيواناً يعيش على حساب غرائزه ووحشته ، ولم يثبت علمياً ان انساناً ما عاش المعصية والكفر وكان له من الإطمئنان ما يزيل مخاوفه في الدنيا . فضلاً عن الأخرى ، انه دائم القلق والإضطراب النفسي الذي يجعل كل يوم من أيام حياته حافلاً بالعدمية وغربة الذات ، بل حتى العدم نفسه يكون غريباً عنه ، وكما يقول (نيتشه) : «فلتكن للإنسان ارادة العدم افضل من ان لا يكون له إرادة ابداً...»^(٢) .

إن المعصية تفقد الإنسان كل شيء ، وتحشره الى الهيولى المظلمة ، بدلاً من ان يحضر هذا الإنسان الى بناء الفعلية . وهولن يكون حاكماً وعاقلاً اذا اقتصر في حياته على تربية الجانب الهيولي فيه ، واكثر الذين تحولوا الى سبعة ضاربة في هذا الزمان هم من اهتموا بهذا الجانب دون غيره من جوانب الفعلية والروحية . والإمام علي (ع) كان يعي حقيقة ما قاله لخليفة (مالك الاشت) حين ولاد مصر: «ولا تكونن عليهم سبعاً ضارباً»^(٣) .

هذا هو فعل الشهوة مقابل ما هو مطلوب من عمل عقلي وروحي يضمن الاستمرار في الحياة الإنسانية والحضر السعيد .

إن الإنسان لن يكون بمقدوره السيطرة على اي شيء اذا لم يتمكن من السيطرة على نفسه الحيوانية ، على ما هو من الأرض فيه ، باعتبار ان انتصار القوة على الفعل في حياة الإنسان ، مع ما يرافق هذا الانتصار من ظلام في آفاق العقول والتفوس ، يمنع الإنسان من تعقل ذاته ، لأنه إن اراد ان يتعقل ما فيه من القوة

(١) نهج البلاغة الكتاب: ٤٥ .

(٢) فيلسوف الماني ، (كتاب اصل الأخلاق وفصلها) ، ترجمة حسن قبيسي ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ٩٥ .

(٣) نهج البلاغة ، الكتاب ٥٣ .

يجب ان يتصور ما فيه من الفعل اولاً ، فإذا كان خالياً من الفعل ، فكيف يمكنه ان يتعقل القوة (الشر) بالقوة ، والنقض بالنقض^(١) وهذا يعني انعدام العقل ، وحلول الغريرة مكانه ، وانسان هذه حالة ؟ هل يستطيع ان يبرر معنى وجوده ؟؟

كما أن انتصار القوة والشهوة في الإنسان على ما فيه من السماء لا بد أنه يحول دون استقرار تلك النفس الناطقة في عالم إمكانه هذا ، بل هي تعود إلى موطنها ، (موطن الفعل الحقي) ، الذي هو من اشرف المواطن في عالم الملوك ، وهي في اثناء عودتها هذه تسلب الإنسان معنى الإنسانية ، ولا تقبل هذه النفس الناطقة بأن تكون اسيرة تلك النفس الحيوانية ، وليس كل الأنفس كذلك ؛ فقط النفوس التي تروضت بالتقوى . ولا فما معنى قول الإمام علي (ع) :

وكم من عقل اسير تحت هوى أمير^(٢) ؟

إن انتصار العقل في حياة الإنسان هو إنما يعني ثبيت ما تحقق به الإنسان ، وتعزيز ما يتواصل به مع الخلود ، وانتصار الشهوة لا بد ان يؤدي الى خلاف ذلك تماماً ، اذ ان التواصل لكي يتم يجب تهذيب الجانب الحقيقى (والفعلي) في الإنسان ، وذلك لن يحصل ، واعنى التهذيب ، إلا بالتزام جانب الامر الإلهي الذي كرم الله تعالى به بني آدم (لقد كرمنا بني آدم...).

كما ان الله تعالى عزز هذا الإنسان بما يثبت به تتحققه ، وما يعزز به تواصله ، عزره بأنه تعالى جعله حرأً في اختيار التواصل وعدمه ، فهو إن شاء الإنسانية كانت له ، وإن شاء الحيوانية كانت له أيضاً ، والله تعالى ينفذ له ما يريد . والأمر التكتوني لا يحول دون ذلك أطلاقاً ، تعزيزاً لحرية الإنسان ، واعتباراً للكرامة التي حظي بها الإنسان من قبل الباري عز وجل ، فإذا ما اختار الإنسان عدم التواصل ، فإنه يكون بذلك قد رضي بالأرض بدليلاً عن السماء ، وبالدنيا بدليلاً عن الآخرة ، وبالملك بدليلاً عن الملوك ، ولكي يحصل ذلك يكفي ان يقوم الإنسان بتغليب

(١) ان النقض في الإنسان لا يتعقل الا بعد ان يتعقل الكمال ، فإذا لم يكن هناك شيء من الكمال ، فهل يبقى هناك ثمة إمكانية للتتعقل ؟؟ بالتأكيد لا . وهذا دليل على ما ينتهي اليه الإنسان من حيوانية فيما لو انتصرت نفسه الحيوانية على نفسه الناطقة ..

(٢) نهج البلاغة ، فصار الحكم ٢١١

الشهوة على العقل وعلى جميع جهات الفعلية فيه .

٢ - التواصل الوجودي في الإسلام :

اذا كان معنى التواصل ان تكون النفس الناطقة (العقل) هي الحاكمة في حياة الإنسان لما تتميز به هذه النفس من فعلية ولما هي عليه من حقيقة علوية ، بحيث انه لا يقدر احد ان يبرر معنى تواصله إلا من خلالها ، ولا أن يعرف هو من أين ، وفي أين ، والى أين ، إلا من خلال إعمال العقل الذي هو من افضل ما خلق الله تعالى في عالم المخلوقات . هذا العقل الذي به تتحقق في الوجود ، والذي به تواصل مع الأسباب الحقيقة لوجودنا ، لا تكون له هذه الفعلية ، إلا إذا كان متancockاً بحبل الوجود الذي هو حبل الله تعالى الى مخلوقاته ، بشهادة قول الله تعالى : «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...»^(١) .

هذا الحبل هو حبل التواصل الممتد من السماء الى الأرض ، فمن تمسك به ، فقد تمسك بالعروة الوثقى التي ما تمسك بها انسان إلا واهتدى الى معرفة الحقيقة سواء ا كانت هذه الحقيقة في عالم الملك ، او كانت في عالم الملوك؛ هذا فضلاً عما تؤدي اليه هذه المعرفة من اهتداء الى معنى وصية الإمام علي (ع) : «اعرف انت من أين . . . والى أين»^(٢) .

إن معنى التواصل هو أن يقوم الإنسان باختصار الطريق الى الآخرة من خلال العقل ، ومن يتعمّر عليه ذلك لا بد ان ينقطع حبل تواصله ، وان يحدث تصارماً بين أيناته الوجودية ، وذلك اذا ما حصل يكون دليلاً على اختيار الإنسان للدنيا ، وقد قال الله تعالى «من يُرد شواب الدنيا نُؤتّه منها ومن يُرد شواب الآخرة نُؤتّه منها»^(٣) .

لقد رضي أغلب الناس أن يعيشوا حقيقة التصارم هذه ، وان يكونوا جاهلين بحقيقة تلك الإيات (من أين . . . الى أين) ، مع كل ما يؤذدي اليه ذلك من جهل

(١) سورة آل عمران: آية: ١٠٣ .

(٢) نهج البلاغة ،

(٣) سورة آل عمران ، آية: ١٤٥ .

بالنفس الإنسانية التي هي شرط أساس في معرفة الله تعالى . وكما ورد في الحديث عن رسول الله (ص) : «اعرف نفسك تعرف ربك» وهي مقوله معنوية عند جميع الحكماء الالهيين لما هي عليه من بساطة ، وفعالية ، وقدرة على الخروج من ضيق الإمكان الى سعة الوجوب ، كما انه يوجد عند (الكتني) ما يسمى بالقياس التمثيلي الذي استدل من خلاله على ان النفس في الانسان شبيهة بالله في العالم ، وهي لا ترى في عالم الإنسان لبساطتها ، وكذلك الله تعالى لا يرى في العالم لبساطته ولشدة ظهوره^(١) . والحديث هنا يطول ...

اذن التواصل في الوجود مقرون بمعرفة الإنسان لنفسه ، واذا لم تحصل له هذه المعرفة فأخلق به ان لا يعرف شيئاً على الاطلاق في العالم المحسوس فضلاً عن العالم المعموق لا في الدنيا ، ولا في الآخرة . هذا الإنسان الذي ضاقت به السبيل ، وعاش حقيقة الجهل بالنفس وغيرها . هولم يحسن الى نفسه فيما اقدم عليه من مخالفة للنفس الناطقة ، بل اساء اليها من ثلاثة جهات :

١ - اما من الجهة الأولى ، فهو لم يعتبر نفسه من خلال ما بعثه الله فيه من عالم القداسة والرحمة ، بل انه لم يأخذ أدنى اعتبار لتلك الصورة الالهية التي حققته على احسن وجه ، وجعلته على احسن خلق ، حينما أقدم على الحد من نشاطها الروحي بسبب احيانه لشهواته ، وكل ما هو مخالف لطبيعة هذه النفس فيه . (أي الإنسان) .

٢ - اما في الجهة الثانية ، فهو اساء اليها حينما لم يتم وزناً لهذا الكلام الإلهي الذي ترافق مع تلك الصور الالهية الى هذا العالم ، كون الصورة لا تقدر على تحقيق الإنسان بمعزل عن هذه التعاليم الإلهية التي هي بمثابة النور الذي يكشف الظلمات ويزيل الغشاوات ، هذا فضلاً عن ان التواصل يبقى مستحيلاً ما لم يحقق الإنسان نفسه بتعاليم السماء ، ولو ان التحقق الوجودي ، وكذلك التواصل الذي هو من نتائجه ، كان ممكناً بمعزل عن هذه الأوامر والتواهي الإلهية ، لما بعثها الله تعالى ، ويعتها هو دليل واضح على ما لهذه الأوامر من أهمية في عالم الإنسانية .

(١) رسائل فلسفية: ص ٧٩ .

٣ - اما من الجهة الثالثة ، فهو أساء اليها جهل الهدف منبعثة الأنبياء الذين بعثوا في بداية الأمر الى أناس كانوا يعيشون «في شردار» ، وعلى شردين»^(١) ، ارسلهم الله لآخرالناس من ظلمات الجهل الى انوار العلم ، لقد اساء الإنسان الى هذه الصور الى الأنبياء انفسهم ، بل كانت نفسه في بعض الأحيان تحمله على انكار النبوة على الرغم مما لها من آثار ، وهو رفض في احياناً أخرى ما قام به الأنبياء من افعال على صعيد احياء الحركة الإنسانية . بعد ان جعل الإنسان من نفسه في بعض الفترات صنماً يدعى الناس الى عبادته و حتى الآن في القرن العشرين توجد اصنام بشرية معبودة من دون الله تعالى .

إن عدم اعتبار الإنسان لهذه الحقائق هو الذي يفقده معنى ان يكون صاحب عقل امير وقلب حي ، باعتبار ان الله تعالى حق الإنسان اولاً بصورة من عالم القدس والملائكة ، ثم عزز تحقيقه بكلام لو انزل على الجبال لخشعت وتصدعت ، ثم خيرة بين ان يكون متواصلاً في وجوده ، وبين ان يكون متصارماً ، هذا اضافة الى بعث الأنبياء وارسال الرسل ، وكل ذلك لم يحصل إلا لأجل ، وكما دلت الشريعة ، أن يعرف الإنسان حقيقة نفسه ، بل من اجل أن يعرف هو «من أين ، والى أين ، وفي أين» . ولو ان الإنسان عرف هو من اين ، لكن من الطبيعي ان يعرف هو الى اين ، لأن البداية والنهاية متفقة في الشرف والرتبة ، ولأن آخر العبد منعطف على اوله . والإعتبار الشرعي كله للبداية والنهاية ، اذ ان الأولى والأخيرة كل واحدة منها اعتبرت دار مقر إلا الوسطى (في اين) التي تربط بينهما لم تعتبر دار مقر واعتبرت دار مجاز ، وكما يقال في اللغة : ان المجاز قنطرة الحقيقة» وإذا كان الأمر كذلك ، فان دار المجاز هذه تكون معتبرة فيما يجعل الإنسان منها دار حقيقة كون الإنسان قادرًا على ان يربح الدنيا فيما لوعمل فيها لله تعالى ، وكما يقول الحكماء : «إن الدنيا مزرعة الآخرة» . الى ما هنالك من اقاويل حكمية تعتبر الدنيا وتنتظر اليها في عين الآخرة .

(١) نهج البلاغة ، الخطبة: ٢٦

إن الإنسان يبدأ بالجمع بين المتقابلات ، وبالتفريق بين المتناسبات ، حينما يعيش حقيقة الجهل نفسه وبما يحيط حوله من آيات عظمى هي في صمتها ناطقة بتوحيد الله تعالى ، والإنسان الجاهل هو الذي تستوي عنده الآنوار والظلم ، والحق يقال: إن العلم يحقق التواصل الإنساني ، والجهل يحقق التواصل الحيواني . من التصرّف بين آنية وجودية وآخرى ، وكل ذلك يؤدي إلى أن يحضر الإنسان حيواناً ، أو خنزيراً ، أو قرداً^(١) .

إن كلمات الله تعالى ماثلة إمامنا ، ونوره يسمع بين أيدينا ، كلمات تدعونا إلى التوبة ، وإلى أن تكون حقيقين ، ولستا ننتظر إلا الموت أن يأتيانا في غفلة ، فهل إلى اليقنة من سبيل؟؟ .

كما أنه لا يوجد حد من الناس يجب أن يقول **﴿يا ليتني كنت قرابا﴾**^(٢) ، وهذا فضلاً عن أن يقال له كلاماً إنها كلمة أنت قاتلها؛ كما في قوله تعالى: **﴿كلا إنها كلمة هو قاتلها...﴾**^(٣) .

(١) قالت الحكمة: إن بناء نفوس الحيوانات وعودها إلى الآخرة ، لم تزل مسألة خلافية بين الحكماء ، والأيات فيها مشابهة لاحتمال أن تتحشر بعض النفوس على صورة جامدة لفنون الرذائل الحيوانية وبما أن الأمر احتمالي ، فلا يمكن الاستدلال عليه ، وللهذا نجد (الملا صدرا) يقول ربما تتحشر بعض نفوس الناس من جنس ارواح الوروث ، وقوله هذا دالة واضحة على أنه يعتقد بأن بعض النفوس تقلب إلى حيوانات في الدار الآخرة .

[را . تفسير القرآن . ج ٧ ، ص ٤٧٠] .
نحن نقول: ما المانع من أن يستوي هؤلاء معهم في الدنيا أيضاً ، بحيث يحضر الإنسان إلى طائفته مع بناء الصورة ، باعتبار أن الختم الإلهي لقلوب الكفار في الدنيا أمر محقق ، وليس هو أمر احتمالي حتى يبطل الاستدلال عليه ، وقد أشارت الآيات ، وذكرت الروايات . إلى هذه الحقيقة حيث قال الله تعالى: **﴿كمثل العمارة يحمل اسفارا﴾**^(٤) وذلك بتحققه بالباطن فقط لاستحالة أن تتغير الصورة الإنسانية في الدنيا لكن في الآخرة يحضر الإنسان الكافر على صورة تحسن عندها صورة القردة والخنازير . . . ونبين لاحقاً سبب استحالة تغير الصورة في الدنيا باذنه تعالى .

(٢) سورة النبأ ، آية: ٤٠

(٣) سورة المؤمنون . آية: ١٠٠

ولا شك ايضاً ان اكثرا الناس قد باعوا اليقين بشكهم ، والعزيمة بوجههم ،
ولم يتذمروا الى الله تعالى توبة نصوحاً ، والعبرة هي في إصرار هؤلاء على
التواصل وهم ليس لهم اسباب سوى الدنيا ، انها الظاهر والباطن عندهم :
بل إنها المانعة للتواصل لهم بعدما جعلوها سبباً حقيقةً في وجودهم . أتى لهذه
الدنيا ان تكون قادرة على تحمل بلواهيم ؟ نتيجة لتصارفهم فيها ، ولضعف ذلك
الحبل العدمي الذين تعلقوا به ، ظناً منهم ان هذا الحبل يقدر على ان يأخذ ويشد
بأطراف وجودهم .

وهنا نسأل متى كان الإنسان يستمر بمعصيته؟ بل متى كانت المعصية
والتصارم... سبباً للإستمرار والديمومة؟ بل متى كان الظلم والجحود والحرمان
سبباً للحياة؟؟

انها الطاعة لله تعالى ، انه العدل والقسط ، وكل ما يؤدي اليهما ،
ويحمل على الالتزام بهما ، كل ذلك هو وسيلة للتواصل في الوجود مع
الأسباب ، تواصلاً يجعل نهاية الإنسان بدايته ، بل يجعل الإنسان على يقين من
رُؤْبِه للأخرّة بعين الدنيا ، والملكون بعين الملك .

فإنما اردت ايها الإنسان ان تكون حقيقةً في حياتك الدنيا ، فعليك بتحقيق
نفسك بالأمر الإلهي ، وبالتواصل مع سببك الحقيقي من خلال هذا الأمر ، ومن
تعلق بالأسباب الحقيقة لا بد ان يكون حقيقةً ، وكما تعلمون ان النبي
ابراهيم (ع) الحقيقي ، رفض التعلق بأبيه المجازي حينما قال له ﴿يَا أبَتْ لَا
تَعْبُدُ الشَّيْطَانَ...﴾ ، وكان سبب رفضه هذا هو تحقيقه لنفسه بأوامر الله تعالى .
تلك الأوامر التي ما كانت إلا لأجل ان تذر من كان حياً ، كما في قوله تعالى :
﴿لَيُنذَرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحْقِقُ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ...﴾ (١) .

ولسو ان النبي ابراهيم (ع) تعلق بأبيه المجازي واتبعه ، لانتفت عنه
النبوة ، كون النبوة حقيقة الهبة يصطفي الله تعالى لها من يشاء من عباده ، وهي

(1) سورة يس ، آية ٧ .

التي جعلت من النبي (ع) انساناً حقيقياً ، ولو أنها إبتعد المجاز الديني لـما بقيت حقيقة ، بل كانت عين الدنيا وهذا يتنافى مع جوهر النبوة ، باعتبار أن النبوة لا هم إلا الحقيقة المطلقة ، وهي إن اقتربت من المجاز ، فإنها تقترب منه وفي يدها شيء يمنع من وصول المجازية إليها ويحول دون تلوثها به ، وهذا الشيء قد يكون سيفاً وقد يكون موقفاً .

فالحقيقة إما ان تجعل من المجاز حقيقة ، وإما ان تبتعد عنه ، كون الهدف من النبوة هو تحقيق الإنسان وجعله انساناً حقيقياً متواصلاً مع الحقيقة المطلقة التي هي غاية الغايات من خلال هدایته إلى الخير ، ومن خلال آثاره دفائن العقول الإنسانية ، حتى يتثنى لهذا الإنسان الإقتراب من الله تعالى .

إن الإنسان مخير بين ان يكون انساناً حقيقياً ، وبين ان يكون مجازياً ، وكل منها طريقه ، فاما ان يختار الإنسان الحقيقة وعبادة الله تعالى ، واما ان يختار المجاز وعبادة الشيطان ، وهو إن اختار عبادة الشيطان ، فيقال له بلسان أهل الحقيقة ، كما قال الله تعالى لنبيه الأكرم سيدنا محمد (ص): ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَبْعَدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِي﴾^(١) .

فالنبي محمد (ص) رفض أيضاً التعلق بأهل (مكة وقريش) حينما كانوا يدعونه إلى الشرك بالله تعالى وعبادة الأصنام ، وكان ما كان منه في تحطيم أصنامهم وجهادهم في سبيل الله تعالى لأجل ان يكونوا حقيقين ، لأن الإنسان هو انسان خلق لكي يكون كذلك ، وبالتالي فإن خليفة الله تعالى لا يمكن ان يكون مجازياً ، فبمجرد ان يصبح الإنسان مجازياً تنتهي عنده الخلافة ، بل تزول عنه الكرامة التي ميزه الله تعالى بها عن غيره ، ﴿وَلَقَدْ كَرِمْنَا بْنَيْ آدَمَ

(١) سورة الكافرون ، آية ٦ - ١ . هذه الآيات الكريمة ، تفيد معنى ان النبي (ص) له الحقيقة ، والكافر لهم المجاز ، (الدنيا) . للنبي (ص) عبادة الله تعالى ، وللكافر عبادة الشيطان ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِي﴾ .

وحملناهم في البر والبحر ..)^(١) .

من هنا يمكن القول: إن الذين اتبعوا الشيطان يعيشون على هامش الدنيا ، والذين اتبعوا الله تعالى يعيشون إلى جانب الحقيقة ، بل إنهم الحقيقة نفسها ، إذ أن الله سبحانه وتعالى جعلهم خلفاء له في الأرض وانتدبهم لرعاية شؤون أهلها وهدايتهم إلى ما به تواصلهم في الوجود ، ولو لا هؤلاء في الأرض لانعدمت الحقيقة واهلها ولقامت على انقضائها زعنفة من المجازين الذين «نطق الشيطان على المستهم صرخ ، وباض في صدورهم وفرغ . والحق يقال: إن أكثر شعوب هذا العالم من المجازين ، وهم سيقولون كذلك ما دام المسؤولون عنهم كذلك . انه مجاز يدعوا إلى المجاز ، ونار تطلب المزيد ، والخطب كثير ، بل هم انفسهم كثيرون لجهنم؛ «وقودها الناس والحجارة»^(٢) .

خلاصة القول: إن الإنسان الحقيقي هو الذي يدعو إلى الله تعالى وليس إلى نفسه ، انه الإنسان الذي يعمل من أجل ان يتحقق في وجوده أولاً ، ومن أجل ان يتواصل مع سببه ثانياً ، وإن يكون له ديمومة واستمراراً في الأولى والآخرة ثالثاً وهو الذي يعمل من أجل الآخرين أيضاً لعله يستطيع ان يتحقق فيهم شيئاً هاماً يضمن لهم السعادة في الأخرى والأولى ، والإنسان قد لا يستطيع فعل ذلك او تحقيقه لا في نفسه ولا في الآخرين بسبب الأهواء والشهوات التي تمنعه من ان يكون حقيقياً وتحول دون تواصله ، هذا فضلاً عن أن الإنسان اذا لم يتمكن من السيطرة على اهوائه فإنه لن يستطيع تحقيق نفسه ولن يقدر على التواصل في الوجود ، كما ان هذه الأهواء هي السبب في موت القلب ، وموت القلب يعني عن الإنسان أهم شيء يدل على انسانيته ألا وهو عبادته لله تعالى بدل من أن يعبد الله أو اشخاصاً لا يجلبون له نفعاً ولا يدفعون عنه ضرراً ، ومن يكون عدواً لنفسه باتخاذه الله هواه ، لا يمكن ان يكون صديقاً لمن هو عبد حقيقي لله تعالى .

(١) سورة الإسراء ، آية ٧٠ .

(٢) التحريم ، آية ٦ .

٣ - جوهر التواصل الوجودي:

من حقائق التواصل مع الحق ايضاً ، هو انه لن يكون في دار الحقيقة والخلود مباشرة ، بل لا بد له من ان يحصل اولاً في الحياة الدنيا ، كونها الطريق الوحيد المؤدي الى الآخرة ؛ وكل ما خلق الله تعالى لا يمكن ان يصل الى الآخرة ، الى ما من اجله خلق هذا الخلق^(١) ، إلا بعد ان يقضى المدة الزمنية المقدرة له من الله تعالى في الدنيا ، هذه هي سنة الله تعالى في الموجودات ﴿ولن تجد لستة الله تبديلا﴾^(٢) حتى الانبياء وال الأولياء فليس بمقدورهم ان ينجوا من امتحان هذه الدنيا التي جعلها الله تعالى دار مجاز و عمل و اختبار ، فالجميع معرض على هذه الدنيا والجميع خارج منها بعمله ، وان سعي الجميع سوف يرى بشهادة قوله تعالى : ﴿وان سعيه سوف يرى﴾^(٣) .

٤ - التواصل بين الصبر والبلاء:

إن الله تعالى بين في كتابه العزيز حقائق عدّة منها قوله تعالى : ﴿أحسب الناس أن يترکوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾^(٤) ، وهذه الآية تشير الى ان «الإنسان لم يخلق سدى ولم يترك هملاً» ووجوده في هذه الدنيا يصبحه الكثير من البلاءات والفتن والنقص في الأموال والأولاد والخيرات ؛ فهو إن صبر على ما يبتلي به كان حقيقاً وكانت له حقيقة التواصل ، وإن جزع مما اصابه كانت له المجازية الحقة التي تحول دون وصوله الى صورته الحقيقة في عالم الخلود .

(١) سول الإمام علي (ع) : إن الدنيا لم تخلق لنفسها ، وإنما خلقت لغيرها . [نهج البلاغة ، فصار الحكم ٤٦٣] .

معنى قوله هذا ان الدنيا لو خلقت لنفسها ل كانت دار خلود ، ولو جب ان يكون الإنسان من اهلها ، والعمل من اجلها ... لكنها خلقت للآخرة ، وهي مزرعتها ، والتنافس فيها برث الندامة ...

(٢) سورة الأحزاب ، آية ٦٢ .

(٣) سورة النجم ، آية ٤٠ .

(٤) سورة العنكبوت ، آية ٢ .

وكما يقول علي (ع) : «إن صبرت جرى عليك القدر وانت مأجور ، وان جزعت جرى عليك القدر وانت مازور^(١)» .

وما يصيب الإنسان من صنوف العذاب في هذه الدنيا كله لأجل أن يرى الله تعالى ما اذا كان هذا الإنسان قادرًا على الصبر وعلى ان يحقق نفسه من خلال هذا الصبر ، وعلى ان يتواصل من خلاله ، وقوله تعالى : «إنا هُوَ إِلَيْهِ رَاجِعون» ، هو يفيد معنى الصبر ويتضمن معنى التواصل^(٢) ، بحيث انه اذا صبر الإنسان وقال قوله تعالى لا بد من ان يكون له هذا التواصل الذي من حقيقته أيضًا الخلود في النعيم الذي وعد الله به المتقون .

إن جزع الإنسان من مصيبة حلت به في دار المجاز هو الذي يحدد مساره في الآخرة ، وهو الذي يجعل من امر خلوده امراً صعباً بسبب ما يحمله هذا الجزع من شك برحمه الله تعالى وبقدرته على حشر جميع الخلق في الله ، باعتبار ان الوصول الى دار الخلد والنعيم ليس امراً سهلاً ومن دون ثمن ، بل إن ثمنه قد يكون حياة هذا الإنسان في الدنيا بشهادة قوله تعالى : «وَمَنِ النَّاسُ مِنْ يُشَرِّي نَفْسَهُ أَبْتَغَاهُ مَرْضَاةَ اللَّهِ...»^(٤) بل قد يكون ثمنه غير ذلك من قبيل أن يصاب الإنسان بباء ما ، أو ينقص ما في الأولاد والأموال ، لكن الله تعالى قال وهو

(١) نهج البلاغة ، فصار الحكم ٢٩١

(٢) الجزع هو دليل على مجازية الإنسان ، وليس على حقيقته ، اذ ان الحقيقة هي في الصبر الذي هو من الإيمان كالرأس من الجسد حيث ان الإنسان لا يجزع إلا بسبب سوء ظنه بالله تعالى ... والإنسان الذي يجزع يظن بل يعتقد ان المصيبة اذا ما وقعت ، فإنها تقطع تواصله؛ بينما المصيبة عند الإنسان الصابر وال حقيقي تعزز تواصله وتجعله أكثر نورانية وعلى قدر المصيبة يكون الصبر ، بل على قدر المصيبة يكون الجزاء والثواب اللهم اجعلنا من الحقيقين والصابرين ...

(٣) ان الهاربين من الدنيا اليوم ، والصابرين على بلاطها هم الوالصلون اليها غداً ، بشهادة قول الإمام (ع) : «وان السعداء بالدنيا غداً هم الهاربون منها اليوم» . نهج البلاغة ، الخطبة ٢٢٣

(٤) سورة البقرة ، آية: ٢٠٧ .

أصدق القائلين: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»^(١) . . . ولهذا قال علي (ع): «يتزل الصبر على قدر المضي»^(٢) ولذلك استحال ان يكون هناك من المصائب والبلاءات ما لا يستطيع الإنسان ان يصبر عليه .

اذن الوصول الى دار الخلد ، والتواصل مع الحق انما هو يحتاج الى ايمان حقيقي يعزز ثقة الإنسان بربه ، وكما قال علي (ع) (الملك الأشرف) حين ولاه مصر: «ولا تدخلن في مشورتك بخيانة . . . ، ولا جباناً . . . ، ولا حريصاً . . . ، فإن البخل والجبن والجرح غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله»^(٣) . لماذا؟ لأن هؤلاء يمنعون الناس من التواصل مع الحقيقة ، ويحملون الناس على اتخاذ آلية من دون الله تعالى .

كما انه يحتاج ايضاً ، اي التواصل مع الحق ، الى فلسفة عقلية إيمانية خاصة تبرّر للإنسان معنى وجوده ، من خلال ذلك الإيمان الحي ، بحيث يستطيع الإنسان عبر هذه الفلسفة تحقيق ذاته ، وتعقل معنى وجوده ، معنى هو «من أين ، وفي أين ، والى أين» ، ومن شأن انعدام هذه الفلسفة التي أساسها حقائق الإيمان ، ان يجعل ايمان الإنسان ساكناً لا يقدر الانسان من خلاله التعرف على ذاته ، او معرفة مبدأ وجوده ، هذا فضلاً عما يحدثه هذا الإيمان الساكن من جهل بما سيؤول اليه مصير كل انسان عصى الله تعالى او اشرك به سبحانه وتعالى عما يشركون . من هنا فإن التواصل يكون مع الصبر ، والتصارم يكون مع الجزع .

اذن التواصل الوجودي يبدأ بمعرفة الإنسان لحقيقة هو (من أين) وينتهي

(١) سورة البقرة ، آية: ٢٨٦ .

(٢) نهج البلاغة ، قصار الحكم ١٤٤ .

(٣) نهج البلاغة ، الكتاب ٥٣١ . هذه الغرائز اذا وجدت في الحاكم او في مستشاره ، فإنها تكون دليلاً على ما يتمتع به هذا الحاكم من مجازية ، ومن اراده عدمية ، كونها عبوداً يجب ان يكون الحاكم او مستشاره بربئتها ، [را: عهد الأشرف ، للعلامة محمد مهدي شمس الدين ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط ١ ١٩٨٤ ، ص ٤٠] .

بمعرفته لحقيقة هو (أين) ، وهو لن يعرف معنى الحقيقةين ما لم يكن موجوداً بينهما ، بين البداية والنهاية ، بين المبدأ والمعاد ، وما هو الإنسان موجود في (أين) ، في الدنيا ، وما عليه إلا أن يعرف هو (في أين) . . .

إن الله تعالى قدم لهذا الإنسان كل ما يحتاج إليه في الدنيا حتى يتمكن من العبور سلام إلى ما يتنتظره من ثواب ورحمة ، لكن الإنسان أبي إلا غوراً ، وأهمل ما بعثه الله تعالى إليه من تعاليم الهبة ، ورسالات سماوية ، بعددما ظن أنه يعيش الخلود والديمومة في دار لا تستطيع أن تحمي نفسها من عذابات الله تعالى وبلاءاته مما ادى به إلى أن يبيع اليقين بشكه والعزيمة بوهنه ، وكأنه لم يقرأ ما كتبه أبوه آدم حينما أخرجه الله تعالى عن الجنة الأولى بعد أن ازلهما الشيطان بما وسوس لهما عن تلك الشجرة التي أمرهما الله تعالى (آدم وزوجه) أن لا يقرباها . إلا أن آدم وزوجه تابا ، فتاب الله عليهم . «وتلقى آدم من ربه كلمات كتاب عليه» . فالتواصل لا يكون مع الشك والظن والتقليد ، كما أنه لن يكون بالوهن والضعف والإحلال ، وإنما هو باليقين ، بالعزيمة ، بالحق ، بالصدق ، والله سبحانه وتعالى جعل هذا الإنسان حرأ في أن يسمع ، وفي أن لا يسمع ، حيث قال الله تعالى سائلاً ومجيباً : «هل أتيكم على من تَرَزَّلَ الشياطين» . «تَرَزَّلَ على كُلِّ أَفَاكِ أَثْيَمٍ»^(١) ، «وَيُولِّ لِكُلِّ أَفَاكِ أَثْيَمٍ»^(٢) فمن أراد أن يقطع حبل تواصله باقترابه من الشيطان وإفكه ، فهو حرج في قراره هذا ، إلا أنه لن يكون حقيقياً^(٣) ، بل لن يكون إنساناً في الدنيا ، وستكون له تلك

(١) سورة الشعراء ، آية: ٢٢١ ، ٢٢٢ .

(٢) سورة الحجارة ، آية: ٧ .

(٣) لست نعني بالإنسان الحقيقي النبي (ص) أو الفيلسوف فقط ، وإنما نعني بال حقيقي كل إنسان هو على سبيل نجاة بحيث لا يكون من الذين يبعدون الله تعالى على حرفة إن أصابه خير أطمأن به ، وإن أصابه شر انقلب على عقيبه . باعتبار أن أهل الحقيقة هم على درجات أيضاً وكذلك أهل المجاز ، ويمكننا تعريف الإنسان الحقيقي فنقول: هو الإنسان المالك لنفسه ، الضابط لشهوته ، وكما يقول علي (ع): «المتنقي إن استصعبت عليه نفسه فيما تكره لم يعطها سؤلها فيما تحب» . النهج / الخطبة: ١٩٣ .

الصورة الحيوانية التي يستحقها والذى اختار ان يحشر نفسه اليها وحيثنى
يسمى قوله تعالى «وَاذَا الْوَحْش حَسْرَتْ»^(١) ، وهذا ما حملنا على القول : إن
الإنسان الكافر الذى ادرج نفسه تحت صفة حيوانية معينة لا يمكن ان يكون له
عالماً خاصاً به يحشر اليه ، بل مصيره مصير تلك الفصيلة الحيوانية التي انتهى
اليها ، وتواصله لن يكون إلا معها ، اذ ان الإنسان إما ان يحشر انساناً حياً ،
واما ان يحشر حيواناً ، (والكلام هنا في الدنيا) ، وهو يحشر حيواناً قبل الحشر
الشرعى ، وبقاء صورته الإنسانية ليس دليلاً على إنسانيته ولا على حقيقته ،
وكذا يقول علي (ع) : صورته صورة انسان ، وقلبه قلب حيوان ، فذلك هو
ميت الأحياء»^(٢) .

٥ - التواصل بين الدنيا والآخرة :

إن الله سبحانه وتعالى خير الإنسان بين ان يكون من أهل المجاز ، أو من
أهل الحقيقة ، بين ان يكون انساناً ، وبين ان يكون حيواناً ، بين عبادة الله

(١) هنا يجب ان نميز بين المكانت الإرادية وغير الإرادية ، كون الأولى عندها من حرية
الاختيار ما يسمح لها بالتواصل الحقيقي او عدمه ، بينما المكانت غير الإرادية التي لم
تنجح عقلاً ولا اختياراً ، فهي دائمة السجود المجازي لخالقها ، وما نعني في قولنا : ان
الإنسان قد يحشر حيواناً (عقلاً وشرعراً) هو ان الله تعالى اراد لهذا الإنسان ان يكون انساناً
 حقيقياً في جميع ایناته الوجودية ، لما اودع فيه من روحه ، ولما وهب من عقل وتفكير ،
 فإذا اتفق عنه ذلك ، أي العقل ، فلم يعد انساناً الا بصورته ، والإنسان لا يكون انساناً
 إلا بالصورة والباطن معاً . كما ان هناك فرقاً بين ان يجعل الشيء من نفسه مجازاً ، وبين
 ان يكون مفعولاً كذلك ، فالله تعالى يحشر هذه الموجودات على حسب ما جعلها عليه
 من الحقيقة والمجاز ولا يستطيع احد منها له خلافاً ، واذا ما حشر الإنسان حيواناً ،
 فذلك انما يحصل بسبب مخالفة هذا الأخير للحقيقة المطلقة لله تعالى الذي جعل منه
 انساناً والذي اراد له ان يكون متيناً عن فعل المحرمات ، وملتزماً بما أمره به ،
 وحافظاً لأمانة الله تعالى الذي رضي بأن يحملها بعد ما عجز الجميع عن حملها وحفظها ،
 إنها امانة الله في اعناقنا ، والتغريط بها يوجب للإنسان حشرأ حيوانياً تحسن عنده صورة
 انبيوانات المفترسة ، والله اعلم .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة : ٨٧ .

تعالى ، وعبادة الشيطان ، بين ان يكون مصلحاً او مفسداً ، فإذا اختار الإنسان المجازية كانت له ، ويكون له من الحيوانية على قدر المجازية ، لأنه «لم يخلق سدى ولم يترك هملاً» . كما انه لم يخلق ليكون كالبهيمة المربوطة لا هم لها سوى العلن والاكتراش منه ، يقول الإمام علي (ع) في كتابه الى واليه على البصرة (عثمان بن حنيف): «... فما خلقت لأكون كالبهيمة المربوطة همها علفها... تكترش من أعلافنها وتلهو عما يراد بها...»^(١)

ان معنى ان يكفر الإنسان بنعمة العقل ، معناه ان يكون الإنسان على درجة عالية من الحيوانية والشهوانية ، لأن العقل هو الذي يفصل الإنسان ويميزه عن غيره من الموجودات ، وهو الوسيلة الوحيدة للحد من نفوذ الشهوة ، فإذا انعدم العقل انعدمت الإنسانية ، وحيثند لن يكون للإنسان ما يميشه عن غيره من الحيوانات الأخرى التي تتميز عنه بالغرائز والشهوة والإكتراش من العلف . وقد قال الحكماء: «ان من كان همه بظنه فقيمه ليست اكثراً مما يخرج من بطيئه»^(٢) ، ووصول الإنسان الى هذه الدرجة البهيمية يحتم القول: إن تواصله لن يكون إلا تواصلاً مجازياً ، ويتوج هذا التواصل بقوله تعالى: «اخسحوا فيها ولا تكلمون...»^(٣) إنكم أعرضتم عن ذكري ، وابتلم لا معصتي ، ولم تسمعوا قولي: «لتتجدون أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود...»^(٤) فإذا اعترض البعض بقوله: انه ليس من الضروري ان يخسر الإنسان على غير صورته الإنسانية بسبب معصيته لله تعالى ووجوده به ، بل قد يخسر إنساناً وبعذب في جهنم بدليل أنكم فرضتم له التواصل المجازي ، وهذا التواصل موجب له عقاباً معيناً ثم يعود الى حقيقته ، ولا يكون له الحشر الحيواني كما ذكرت ،

(١) نهج البلاغة ، الكتاب ٤٥ .

(٢) انظر: في رحاب نهج البلاغة ، مرتفع مطهري ، ترجمة هادي اليسافي ، دار التعارف ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٠١ .

(٣) سورة المؤمنون ، آية: ١٠٨ .

(٤) سورة المائدة ، آية: ٨٢ .

باعتباره انساناً له حقيقته وصورته التي جعله الله تعالى عليها؟؟

نقول: إن الله تعالى خلق الإنسان على أحسن صورة ، وحققه بروح منه ، ثم بالأنباء والرسالات ، وهداه إلى الخير الذي ما كان بأمكانه أن يهتدي إليه لولا أن هداه الله تعالى ، هذا فضلاً عما اعطاه من العقل بحيث جعله حاكماً لهذا العالم وإماماً له . انه تعالى بعد أن بعث فيه كل هذه الحفاثات أمره بالإيمان والعمل الصالح ، ثم جعله مخيراً فيما يقوم به من أعمال ، وفيما يقول به من آراء ، وفيما ينطوي عليه قلبه من اعتقادات ، فهذا الإنسان إما أن يكون حيث أمره الله تعالى وإما أن لا يكون ، فإن وجده الله حيث أمره ، وفقده حيث نهاه ، كان إنساناً له صورته الحقيقة ، وإن لم يكن حيث أمره الله تعالى لم يكن له من الحقيقة شيئاً ، لأن الإنسان إنما يكون إنساناً بالالتزام الأمر الإلهي ، وبمعزل عن هذا الأمر لا يكون للإنساني أي معنى ولدينا على ذلك هو الجاهلية التي استوى فيها عالم الإنسان مع عالم الحيوان ، والحديث هنا ذو شجون . . .

إن حكمة الله تعالى اقتضت أن يكون الإنسان مخيراً وحياناً في حركته ، موضوعاً للخطاب الإلهي المقدس ، كما قضت حكمته أيضاً أن يمتحن إيمان هذا الإنسان في دار المجاز والعمل ، والله سبحانه وتعالى كان قادرًا على أن يخلقه ويحققه بكل شيء في دار الحقيقة مباشرة من دون أن يأمره بشيء ، لكن التكريم الإلهي لهذا الإنسان قضى بأن يكون الإنسان مكلفاً ومخيراً حتى تكون له القدرة على الوصول بنفسه إلى جنة الله تعالى ، وهذا التكليف يقتضي مرور الإنسان في دار الدنيا ، والله تعالى خلق في هذا الإنسان ما يمكنه من العبور سلام إلى جنته التي لا يخدع عنها ، «والتي لا تزال مرضاته إلا بطاعته» ، والإنسان موجود في هذا الدنيا لأجل أن يقوم بما عليه أن يقوم به من تحقيق نفسه ، والتعرف على أسباب وجوده ، والتواصل معهم ، وبما أن هذه الدنيا دار عمل وامتحان ، فلا بد من أن يعمل الإنسان لأجل أن يتواصل في الدنيا ويجعل منها حقيقة معاشرة بحيث لا تؤثر عليه الهيئة الظلمانية التي هي السبب الرئيسي في نسيان الإنسان للشهادة التي شهد لها على نفسه في عالم الذر بشهادة قوله تعالى

﴿وَالشَّهَادَةُ عَلَى أَنفُسِهِمْ سُتُّ بِرْبَكُمْ قَالُوا بَلِي شَهَدْنَا...﴾^(١) تلك الشهادة الحية التي هي من اهم ما يعبر على ما للإنسان من قيمة في هذه الحياة ، والإمتحان الالهي لهذا الإنسان في الدنيا يراد منه معرفة ما اذا كان الإنسان قادرًا على تذكر هذه الشهادة دائمًا ، ومعرفة ما اذا كانت الدنيا ، بما هي له ولعب وزينة ، تؤثر على صفاء الإنسان وتمنعه من ان يكون عبداً حقيقياً لله يبعده ولا يشرك بعبادته شيئاً ، والله تعالى جعله على هيئته هذه في الدنيا ، (روح ومادة) ، ليبلوه بما يحمله على حب الدنيا ، وذلك بعد أن هداه إلى أن الآخرة خير من الأولى ، حيث قال تعالى : ﴿وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَابْقِي...﴾^(٢) ، ﴿وَاللهُ خَيْرٌ وَابْقِي﴾^(٣) .

إن الإنسان لا يقدر على التواصل ، ولا يكون له ثمة ديمومة في الحياة ، إلا اذا كان على شيء من المعرفة بنفسه ، وبما محيط به ، والله تعالى لم يتركه هملاً ، بل جعله على بيته من أمره ، ومن امر الدنيا ايضاً ، حيث اخبره تعالى انه خليفة له على الأرض ، وان الدنيا هي دار مجاز ، وليس دار قرار ، حيث قال تعالى : ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعْبٌ وَلَهُو...﴾^(٤) .

من هنا يمكن القول : إن الإنسان لا يمكن ان يعرف ان الدنيا كذلك إلا اذا عرف ان ﴿الآخرة هي خير وابقى﴾ ، وكلما زادت عنده الآخرة نقصت عنده الدنيا ، وزيادة الآخرة عند الإنسان انما يكون باتباع أوامر الله تعالى حتى يتنهى الأمر الى أن تصبح الدنيا عين الآخرة ، والأمر هنا شبيه بالصراع بين الجهة الروحية في الإنسان وبين الجهة الجسمانية ، فكلما قويت جهة الروحانية والملكونية أضمرحت منه جهة الجسمانية والملك^(٥) ، وهذا هو ما يسمى

(١) سورة الأعراف ، آية : ١٧٢ .

(٢) سورة الأعلى ، آية : ١٧ .

(٣) سورة طه ، آية : ٧٣ .

(٤) سورة الأنعام ، آية : ٣٢ .

(٥) إن النفس اذا اكبت على المحسوس الذي هو الدنيا شغلت عن المعمول الذي هو الآخرة؛ وكما يقول (ابن سينا) : إن النفس لها فعل بالقياس الى البدن... وفعل بالقياس الى

بالحقيقة والمجاز عندنا ، اي أن النفس لا تقوى إلا على حساب البدن ،
والعكس صحيح ايضاً .

والامر الإلهي واضح في ان النفس يجب ان تكون هي الحاكمة ، وهي
السائس لهذا البدن باعتبارها الباقية بعد فنائه ، وهذا ما اشار اليه الحكماء في
رسائلهم الحكمية^(١) .

اذن كما تبين لنا ان معرفة الدنيا على حقيقتها يستدعي معرفة الآخرة على
حقيقتها^(٢) ؛ باعتبار انهما من جنس المضاد ، وهما كفتنان رجحان إحداهما
يوجب نقصان الأخرى .

فإذا علمت ان الدنيا هي دار مجاز ، «وانها فانية فان من عليها ، غرارة
غرور ما فيها» علمت ايضاً ان الآخرة هي دار باقية باق من عليها ، وهما ضدان لا
يجتمعان فمن أحب الدنيا وفاتها ، لا يمكن ان يحب الآخرة وبقائها ، لأن الله
تعالى «ما جعل الله لرجل من قلبيين في جوفه»^(٣) .

ليس معنى التواصل في هذه الدنيا ان يكون الإنسان من اهلها ومن
الحربيين على ما فيها من غرور ، وانما معناه ان يكون فيها وان لا يكون من
اهلها^(٤) ، باعتبار انه قد يكون فيها لأجل معرفة الآخرة ، اذ ان الإنسان لا يعرف
معنى البقاء والسردية إلا بعد ان يعرف معنى الفناء حيث ان الامور لا تعرف إلا

ذاتها... واما ممتعانعان ، فإنها إذا اشتغلت بأحددها انصرفت عن الأخرى... ويصعب
عليها الجمع بين الأمرين . [را: النجاة ص ٢١٩] . هذا هو معنى من احب الدنيا ابغض
الآخرة . من أحب الفناء ، ابغض البقاء ، والتعقل وحده الذي يبرر وجود الإنسان ،
ويجعله متواصلاً مع من أحب ، مع الآخرة ، ويعيده الى جهة الأصلية ، اما الحسن ، فإنه
يحول بينه وبين المعقول ، ويحدث له تصارماً... .

(١) را: الكندي ، رسائل فلسفية ، ص ١١ .

(٢) «ان الدنيا والأخرة عدوان متفاوتان فمن احب الدنيا وتسلماها ، بغض الآخرة وعادها» .
النهج ، قصار الحكم ٤/١٠٤ .

(٣) سورة الأحزاب ، آية: ٤ .

(٤) بحسب يكون فيها كمن ليس منها . النهج ، الخطبة ٢٣٠ / ٢٣٠ .

بأضدادها ، وهذا هو ما نعنيه بقولنا: ان الله تعالى لو اراد لهذا الإنسان ان يصل الى الآخرة مباشرة لكان ذلك ، إلا انه جلت حكمته لم يرد لهذا الإنسان ان ينتقل من بقاء الى بقاء ومن جنة الى جنة ، اذ انه لا معنى لهذا الانتقال ما دام الإنسان يعيش الجنتين ، والأمر هنا شبيه بالحركة ، باعتبار ان الحركة لا تكون إلا لمن يطلب كمالاً ، فإذا كان الشيء ، اي شيء ، محصلة للكمال ، فلا معنى لحركته^(١) ، ولهذا قال الحكماء: «إن الحركة لا تكون إلا لمن ي يريد ان يحصل كمالاً» ، وان الله تعالى هو المحرك الذي لا يتحرك كونه تعالى الكامل المطلق .

لذا فإن الإنسان لكي يعرف معنى الكمال لا بد له من معرفة النقص ، والا تعذر عليه المعرفة ، وهذا ما لا يحتاج الى استدلال كون الجمهوء يعيش هذه الحقيقة ويسلم بها عقلياً مما يعني ان التواصل بين الدنيا والآخرة انما يكون بمعرفة الدنيا على حقيقتها ، واذا عرف الإنسان حقيقة الدنيا عرف من فوره انه لم يعد فيها ، وانما اصبح يعيش معنى البقاء . ومعنى قوله تعالى «وإن منكم إلا واردها»^(٢) ، انه لا بد من عبور هذه الدار المجازية اذا كان لا بد من الوصول الى الدار الحقيقة التي هي دار الحرية والبقاء والسردية .

اذن لكي يحصل التواصل لا بد من الدخول الى سجن هذه الدنيا وتحمل مشقاته ومحنته ، وبذلك يكون كمال التواصل في الحياة والوجود واحراز التقدم نحو عالم الثبات والخلود ، فالمؤمن في الدنيا يعمل من اجل تبديل

(١) فلو جاز ان يتنقل الشيء الكامل من كمال الى كمال ، لما كان كاماً ، وقد فرض كاماً ، وهذا خلف ، وكذلك الأمر بالنسبة للدنيا والآخرة ، فلو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لما كانت باقية ، وقد فرضت باقية ، في النص ، وهذا خلف ، والأمر نفسه بالنسبة للدنيا ، اذ لو كانت من جوهر الآخرة لما جاز ان تبقى ، وقد فرضت فانية في النص ، وهذا خلف ، يبقى ان نقول ان الدنيا والآخرة ضدان لا يجتمعان... ومن يعمل الله تعالى تكون دنياه آخرته ، ولا يكون هناك شيء من العداوة او الضدية ، باعتبار ان ذلك جبًا لله تعالى ، وطوبى لقلب انطوى على حب الله تعالى .

(٢) سورة مرثيم ، الآية ، ٧١ .

سجينه بجنة ، والكافر يعمل من اجل تبديل جنته بسجن ، باعتبار انه من ظن انه يعيش الجنة في الدنيا الغرارة ، ومن اعتقاد بأن الدنيا باقية له وباقي لها ، فإن الله يعطيه الدنيا ويقطع له حبل تواصله ويعنيه من ان يحصل كمالاً ، او ان يتحقق بقاء ، كونه اختار لنفسه ان يكون من اهل الظن والتقليل ، لأنه اعتبار الدنيا دار مقر وهي ليست كذلك ، فالمؤمن لم يرض بالدنيا دار قرار طمعاً في تواصل حقيقي وعده الله تعالى به ، والكافر رضي بها دار قرار زهداً برحمه الله تعالى له ومن يتجرأ على الله ، فلا نصيب له في الآخرة . كما ان من يرضي بالدنيا مسكنأ له يكون عادماً لعقله ، ومن يكون كذلك فلا يكون من اهل الجنة بشهادة الحديث الشريف الذي يقول^(١): ان للجنة ثمانية ابواب ، وهذه الأبواب الثمانية حسب تأويل عرف العلوم الحقيقة هي الحواس الخمس ، والخيال ، والوهم ، والعقل ، فمن كانت له هذه كانت له الجنة ، ومن كانت له السبعة ، أي الحواس ، والوهم ، والخيال ، فهو من اهل النار بسبب انعدام العقل الذي هو اشارة اهل الجنة ، وافضل ما خلق الله تعالى .

إن الذين كفروا لم ولن يتمكنوا من اخراج قلوبهم من الدنيا قبل ان تخرج منها ابدانهم بسبب ما هم عليه من معصية لله تعالى وهم سيخرون عنها غداً رغمما عن أنوفهم ولن يكون خروجهم هذا دليلاً على تواصلهم ، وانما هو دليل على ما سيلحق بهؤلاء من حشر حيواني تزكم رائحته انوف اهل التقوى ، اذ ان معنى انقطاع حبل تواصل هؤلاء هو أن يرى هؤلاء تلك النار التي أعدت لهم^(٢) .

يقول المولى (علي النوري) في تعليقاته على مفاتيح الغيب (للملا صدرا): «إن من تحمل مشقة هذا السجن حتى يتبدل السجنية وينقلب الى الجنتية ، وبأن يصير في عين كونها سجناً جنة ، وذلك كما يشير قول قبّلة العارفين (ع): بقاء في

(١) انظر: ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعتين ، ص ١٠٣ .

(٢) إن خوف الكفار من تلك النار التي أعدت لهم يستوي مع خوف الذين لم يتقو الله تعالى في أرحامهم حيث يقول تعالى .. «واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً» سورة النساء ١/ .

فناء ، نعيم في شقاء ، غنى في فقر ، وعز في ذلة ، وصبر في بلاء ، هذا هو مقام الجمع بين الأضداد من جهة واحدة ، ويعبر عن هذا المقام الحالي بتعانق الأطراف ، وأما كل من لم يتحقق السجنية الدنيا ، ولم يتخذها دار محنّة ، وبلاء ، وامتحان ، وابتلاء ، او دار مجاز وعبر ، كما قيل في حقها: إن المجاز قنطرة الحقيقة ، كيف لا؟ وهو دار اللغة ، فهو مغورو لم يعرف الدنيا بحقيقةها ، ولم يبل منها إلا بقدر مداركه الحسية ، وحواسه ومشاعره الجزئية ، في هذا القدر من النيل والمنال يشاركه البهائم والأنعام ، ومن عرف الدنيا كما هو معرفتها ، يعرف سر قوله (ص) لا عيش إلا عيش الآخرة^(١).

ما يستفاد من هذا التعليق هو ان الذي لا يعيش حالة السجنية لن يتذوق معنى الحرية ، وأغلب الناس يعيشون الدنيا ظناً منهم بأنها الجنة ، والحرية ، والخلود ، وما احسن مقوله الإمام الحسين (ع) في حق هؤلاء «الناس عبيد الدنيا ، والدين لعنة على المستهم» ومن الطبيعي ان تكون الحقيقة لعنة على السن اهل المجاز ، اذ انهم لا يملكون العقل الذي يسهل عليهم تعقل معنى الحياة ومعرفتها على حقيقتها ، ونحن هنا نتساءل انه متى كان الشيء وسيلة وغاية في آن واحد؟؟

بل من بإمكانه ان يستدل عقلياً على ان الدنيا والآخرة من حيث الجوهر شيئاً واحداً؟؟

هم ارادوا للدنيا ان تكون عزاً ، وهي عين ذلهم ، وان تكون جنة ، وهم في سجن المجاز الابدي ، واكبر دليل على انعدام العقل عند هؤلاء الناس هو انهم لم يقدروا على التمييز بين معنى الفتاء ومعنى البقاء ، وكما يقول الشاعر: فما انتفاع أخي الدنيا بناظره اذا استوت عنده الأنوار والظلم .

إن السبب الذي يحمل هؤلاء الناس المجازين على اعتبار الدنيا دار مقر ، هو ان الشيطان يحول بينهم وبين الحق ، وكل من استبد بهم «الوسواس

(١) مفاتيح الغيب ، ص ٦٩٩.

الختناس» هو دائمًا يبيع اليقين بشكه ، والعزيمة بوهنه تماماً كما حصل لأبونا آدم في الجنة حينما ازله الشيطان وزوجه . . . وهي قصة معروفة . فالشيطان هو الذي يمنع هؤلاء من الخروج من عالم الحواس الجزرية والمشاعر الحسية الى عالم المعمول الذي هو سبب تعقل معنى الجمع بين الأصداد ، فهو يريد لهؤلاء تواصلًا مجازيًّا ، وحشرًا حيوانيًّا ، ونارًا ملتهبة ، وهم يصادقوه بحجة أنه من الأرحام الذين أوصاهم الله تعالى بهم ! .

كيف لا؟ واتم تجدون الشيطان حاكماً في هذا الزمان نتيجة لعدم معرفة الدنيا على حقيقتها؟ وهنا يمكن التساؤل: كم من الناس من يعتبر التحقق والتواصل والخلود ، انما يكون بنعيم هذه الدنيا وزيرجها ؟ بل تجد اكثراهم يقول انه على قدر ما يكون عندنا من الاموال والأولاد نكون متواصليين وخالفين في الدنيا!

إن التواصل في الدنيا لا يمنع الإنسان من ان يكون غنيًّا وعزيزًا فيها ، بل معناه ان لا تكون الدنيا متهى امل هؤلاء الناس الذين ظنوا بها سرمانداً وحقيقة وخلوداً . وهي كيف تكون خالدة وباقية على الرغم مما هي عليه من ضعف ومجازية وغدر؟؟

يقول الإمام علي (ع): «مالٍ ولنعمٍ يفتى ولذة لا تبقى» .

الكل يعلم ان الدنيا لذة ومتعة لا تدوم ، وعلى الرغم من ذلك هم يتمسكون بها ومن أشد الناس حرضاً عليها ، وهذا دليل على أسر الهوى لعقولهم ، وعلى مدى تعلقهم بكل ما هو في الطريق الى الزوال والفناء ، وحبهم لها هو سبب نسيانهم للآخرة ونعيتها ، وسبب بقائهم في حضيض المجاز حيث لا قدرة لهم على الارتفاع الى يفاع الحقيقة . ثم لو إننا فرضنا جنة الدنيا عند هؤلاء امرأً محسوماً ، فما هو أثر ذلك على الإنسان؟؟

ثم هل ان نعيم الدنيا ، إن صع أنها النعيم ، ولذتها يزيد الإنسان تواصلاً؟؟

إن ما يسمى بتعيم الدنيا وغورها يسلب الإنسان انسانيته ، وينسيه تلك المبادئ الحية التي لها أكبر الأثر في تواصله ، وفي نصرع حقيقته ، باعتبار ان المبادئ الأولى موجودة مع كل إنسان ، ومن خلالها يستطيع أن ينجو من الدنيا ومما علق بها منها ، لقد سئل علي (ع) عن حاله فقيل له يا أمير المؤمنين كيف حالك؟

فأجاب : كيف يكون من يؤمن في مأمه ، ويفنى في سقمه . . .
انت يا صاحب الدنيا ، يامن طال الأمل عنده؛ هل بإمكانك ان تشرف من دنياك هذه من أعلى قمة فيها على ذلك الوجود الثابت ، على تلك الحياة الحالدة التي قال عنها الرسول (ص) انه لا عيش إلا عيشه، بسبب ما لها من ديمومة وسردية؟؟ فإذا كنت قادرًا على ذلك؛ فأنت تكون من عبروا الدنيا واختصروا هذا الطريق المجازي ، وتكون من أهل الحقيقة الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون بما جعل الله لهم من النعيم الحقيقي الذي لا ينفد ، انه نعيم الجنة التي وعد بها المتقون .

كما انك ايها الإنسان اذا كنت قادرًا من خلال وجودك في هذه الدنيا على ان تجعل منها سجنًا ومعبراً وحقيقة ، معبراً الى تلك الدار التي هي عين النبات والديمومة والتي لا شيب فيها ولا هرم فإذا كنت تقدر على ذلك ، فلا شك انت تكون من استطاعوا التواصل في الوجود مع اسبابهم الحقيقيين ، ومن تحققوا في الوجود بأوامر الله تعالى وبنعاليم رسله وأنبائه ، وايضا تكون من اعتبروا من جانب الحق المطلق الذي هو هدف كل موجود وسبب كل وجود .

٦ - التواصل بين الموت والحياة: أو هل ان الموت يمنع من التواصل؟

كنا قد عرفنا آنفًا ، ان الموت هو ابتداء الحركة الصعودية للأشياء وان الحياة هي ابتداء الحركة التزولية ، صدور العقل ثم النفس ثم الأجسام ، والحيوانات والمعادن والاسطقطات ، هذا هو معنى الحركة التزولية ومعنى

الحركة الصعودية هو بخلاف ذلك ، اذ انها هي ابتداء رجوع الاشياء الى الله تعالى ، وبذلك يكون الموت عبارة عن حركة استكمالية ليس إلا . . .

وهذا السؤال معتبر عند عامة الناس وليس هناك ما يمنع من اعتباره ، كون الشرائع السماوية قد اشارت اليه ، وبراهين الحكماء قد أحکمت لجهة اعتباره من حيث هو حقيقة وحق وخير على خلاف ما يتوهمه الجمهور من ان الموت هو شر ونقصان . إن الشرع وكذلك العقل أكدا على ان الموت هو البداية الحقيقية لكل شيء ، وانه مرحلة من مراحل التواصل الوجودي ، اذ ان تواصل الإنسان ، كمثال ، لا يحصل إلا بعد ان يطرح عنه جلابيب المادية ويستبدلها بتلك الصورة البرزخية التي هي صورة اهل الآخرة ، وهذه هو معنى عودة الإنسان الى الله تعالى .

وقالوا ايضاً: إن الموت هو حلقة من حلقات تلك السلسلة الزمنية التي تصل البداية والنهاية ، وما قيل بشأنه كثير لجهة التأكيد على حقيقته وحيوته ، اذ لا معنى للحياة إلا به ، ومن لا يعرف الموت ، لا يعرف الحياة . . .

لقد اختللت الأقاويل في الموت ، فالمجازيون قالوا: إن الموت هو النهاية الحقيقة للإنسان ، وهو عبارة عن تشتته بعد أن تم جمعه .

اما المحققون فقالوا: انه البداية الحقيقة للأشياء ، وهو عبارة عن رجوع الأشياء الى الله تعالى بشهادة قوله تعالى «كل من عليها فانه» وفناء الأشياء جميعاً ليس دليلاً على الشر ، وإنما هو دليل على الخير ، على ان كل شيء يرغب في العودة الى ينبع الفعلية والحق .

إن الإنسان من خلاله يعبر الى عالم القدس الذي من شأن العبور اليه ان يجعل من صورة هذا الإنسان صورة اكثرا شرافاً ، واكثر حقيقة ، لانه ورغم حقيقة هذه الصورة في عالم المجاز ، في البدن التي بعثت فيه ، فإنها تبقى دائمة الشوق الى سببها ، ولهذا هي تقوم بحركة ذاتية بهدف الخروج من هذا العالم والدخول الى عالم القدس الذي ليس فيه شيئاً من غبار هذه الهيئات البدنية

المظلمة ، ولكن قبل خروج هذه النفس من هذا العالم الطبيعي ، «هي تقوم بحركة ذاتية ناشطة ، تجعلها من حيث التجوهر والشدة في الوجود بوضع يمكنها من الفناء عن هذا البدن»^(١) .

إن النفس في حركتها تطلب الموت لأجل التواصل^(٢) ؛ فكيف يكون الموت سبباً لانعدام التواصل الوجودي الذي من شأنه ، اذا ما حصل ، ان يلتحق هذه النفس بسببيها ومبدئها؟

من هنا فإن عودة النفس الى الله تعالى ، ليست عودة لتلك النفس المجازية التي منعها الشيطان من التجوهر ، بل هي عودة النفس المحبة للوجود الحقيقي (الحي ، الباقى) باعتبار ان الشيطان يحول دون قيام هذه النفس المجازية في حركتها بهدف منعها من التواصل مع الله تعالى ، وهو لشدة سيطرته عليها يحملها على عبادته وعلى نسبان ذلك السبب الحقيقي التي نشأت عنه ، وهي عندما تنس الله تعالى ينسيها الله نفسها بشهادة قوله تعالى ، «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم...»^(٣) ، وب مجرد ان تنس هذه النفس نفسها وخالفتها تصبح غير قادرة على تقليل معانى الوجود مما يؤدي بها الى ان تحول الى نفس حيوانية غير مدركة لشيء اطلاقاً ، باعتبار ان معرفة الإنسان لنفسه هي سبب معرفة كل شيء خارج عنها... .

فإذا كان تواصل الإنسان الحقيقي ناتج عن المعركة التي تقوم بها النفس لأجل الخروج من عالم الطبيعة الى نشأة باقية... . واذا كانت بتجوهرها تطلب الموت لأجل ان تواصل مع الوجود الحي القيوم مع مبدئها ، فإن تواصل الإنسان المجازي . ينتفع عن تلك الحركة الشيطانية الهدافدة الى منع هذه النفس من الاتصال بالسبب الحقيقي الجاعل لها ، وهي بحركتها هذه تتجوهر حيوانياً ، وتنسى ما يتظرها من العقاب ، وكما هو معلوم إن الموت يأخذ المجازين على غفلة

(١) را: الأسفار الأربعة ، ج ٩ . ص ٤٤١ .

(٢) الله تعالى جبل النفس على محنة الوجود الحقيقي والبقاء .

(٣) سورة الحشر ، آية : ١٩ .

إن الفرق بين المجازي وال حقيقي هو ان الأول يهزا بالموت و ذكره ، بينما الثاني فهو يكثـر من ذكر الموت ، لقناعة الأول بأن الموت سيجعل منه أكثر حيوانية ، ولقناعة الثاني بأن الموت سيجعل منه أكثر انسانية و نورانية ؛ وهناك الكثير من الأحاديث النبوية التي مضمونها التوصية للعباد بذكر الموت بأنه «هادم اللذات ، ومنعـض الشهوات» ، وكما ينقل عن علي (ع) ايضاً: «اني آنس بالموت مثل الطفل بشديـمه . . . الى ما هنالـك من احاديث نبوية تبرـز الموت على انه بداية لوجود جـديد ، ولحياة جديدة ، وبناء على ما تقدم يمكن طرح السؤـال التالي : ما هو القول بنفسـنـسـيـة ان لها مبدأ و سبباً؟»

فهل من الممكن ان تتساوى هذه النفس مع تلك النفس النورية التي هي دائمة الاتصال ببارئها ، رغم كل النواـب والوسـاوس التي تصـاب بها في دارـالـمجـاز ، بل ورغم كل تلك الأمـنيـات التي يـغـرـيـها بها الشـيـطـان لـتـحـرـفـ عنـ الصـراـطـ المستقيم ؟؟

كما يمكن القول: ان لا احد يشك في ان الله تعالى هو الخالق لكل من النفـسـينـ (الـحـقـيقـيـةـ وـالـمـجـازـيـةـ) إلا ان هناك اعتـبارـاً آخرـاً هو ان النفسـ المـجـازـيـةـ التي استـطـاعـ الشـيـطـانـ تـحـقـيقـهاـ حـيـوـانـيـاًـ لمـ تـعـدـ نـفـسـاًـ مـطـيعـةـ لـلـهـ بـسـبـبـ ماـ لـهـ حقـ بـهـ منـ مـسـخـ حـيـوـانـيـ وـمـنـ حـشـرـ عـدـمـيـ فـيـ ظـلـمـةـ الـهـيـوـلـيـ .ـ إنـ اللهـ تـعـالـيـ يـحـشـرـ هـذـهـ النفسـ حـيـوـانـيـاًـ عـلـىـ صـورـةـ خـنـزـيرـ اوـ قـرـدـ .ـ .ـ .ـ الغـ منـ دونـ انـ يـكـوـنـ لهاـ عـودـةـ بـعـدـ موـتهاـ إـلـىـ عـالـمـ الـقـدـسـ ،ـ لأنـ هـذـاـ عـالـمـ بـرـيـءـ مـنـ هـذـهـ النـفـســ المـجـازـيـةـ التي عـصـتـ اـمـرـ رـبـهـاـ^(١)ـ ،ـ بلـ إـنـ العـودـةـ فـقـطـ هيـ لـتـلـكـ النـفـســـ الحـقـيقـيـةــ التيـ التـزـمتـ جـانـبـ الـأـمـرـ الـإـلـهـيــ وـالـحـقـيقـةـ الـإـلـهـيـةـ ،ـ هـذـاـ هـوـ ضـمـانـ عـودـتهاـ الـحـقـيقـيـةـ إـلـىـ بـنـوـ الـحـقـ .ـ

يجب أن نعلم ان عروض الموت امر طبيعي ، بل هو مطلوب عند أهل

(١) هي تعود الى الهيولي ، الى العـدـمـ باـعـتـبارـ أنهـ لمـ يـعـدـ فـيـهاـ شـيـءـ مـنـ الفـعـلـ ،ـ كـماـ اـسـلـفـنـاـ ،ـ فـيـ بـيـانـ مـعـنـىـ التـحـقـقـ اـنـ الـعـدـمـ هـوـ مـعـادـ الجـسـمـانـيـاتـ ،ـ وـجـهـنـمـ مـعـادـ النـفـسـانـيـاتـ ،ـ وـكـلـ ذـلـكـ يـدلـ عـلـىـ بـرـاءـةـ عـالـمـ الـفـعـلـيـةـ الـحـقـقـيـةـ مـنـ الـقـائـصـ .ـ

الحقيقة ، لأنهم لا يخشون عذاباً ، **﴿فَتُنَكِّلُ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عَبادَنَا مِنْ كَانَ تَقِيًّاً...﴾**^(١) وكما يقول الله تعالى : **﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾**^(٢) .

إلا ان اهل المجاز الذين **﴿اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ الْهَمَّةَ﴾** لا يقبلون بالموت ، لأنه لا يحمل لهم نتائج سارة ، بل انهم لشدة ما يخافون منه يموتون من خوفهم ، وليس بسبب زيارته لهم واحذه ايام . إن الحقيقة تقضي القول : إن كل من استحوذ عليه الشيطان وأصبح لسان حاله ، لا يمكن ان يبقى فيه شيء من الله ، باعتبار ان النفس الناطقة بذلك الروح الذي لا علم لنا به ، كونه من امر ربنا ، لا يمكن ان تبقى في هذا الإنسان يتصرف فيها الشيطان على هواه ، وقناعتنا في هذه المسألة يمكن ان تختصر بالآتي : ان الإنسان اما ان يكون انساناً بما اودعه الله فيه من روح ، وعقل ، وقلب ، وحقائق ايمان ، ومن خلال أخذنه بالأوامر الإلهية وبعدة امراً امر الله بالبعد عنه . واما ان يكون حيواناً نتيجة لبعده عن الله ، وقربه من الشيطان ، وفوته لأيات الله ورسله ولكل ما من شأنه ان يجعل منه انساناً ، ولدينا يقين بأن الإنسان الذي ما زال على الفطرة التي فطره الله عليها ، هو إنسان في دار المجاز ، وسيكون إنساناً أيضاً في دار الحقيقة ، وليس لدينا ما يحملنا على نفي الإنسانية عن هذا الإنسان ، بعض الحكماء قال : إن نفس الإنسان سواء اكان عابداً لله تعالى ام للشيطان . هي تعود الى الله تعالى ، إما مسرورة منعة ، واما معذبة منكوبة ، نحن لا ننفي إمكانية ذلك باعتبار **﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** ، لكن هناك ما يجعلنا حيارى في قبول هذا القول ، كوننا نعتقد ان الإنسان الكافر والعايد للشيطان هو انسان لم يعد فيه شيء لله تعالى ، وبالتالي فإن الله تعالى قادر على حشره على صورته الحيوانية من دون اي اعتبار له ، او وعد له الى عالم القدس ، إن الأرض اولى بنفسه من السماء ، لأنه اختار لنفسه الهيولي الظلمانية بدلاً عن الصورة الرحمانية . وبالرغم من ذلك عندنا من القناعة ما يحملنا على القول : ان الله تعالى جلت حكمته عبر هذا الإنسان المجازي في دار المجاز ولم يجعل منه

(١) سورة مریم ، آیة : ٦٣ .

(٢) سورة العنكبوت ، آیة : ٥٧ .

قرداً ، او خنزيراً... او غير ذلك ما يتناسب مع هبته ، او مع ما هو عليه من عدم ايمان بالله ، ومن عباده لهواه كما في قوله تعالى : ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ اللَّهَ هَوَاءً...﴾^(١) .

إشارة فيها انارة :

ان الموت المجازي في الحياة الدنيا يتساوى فيه اهل الدنيا واهل الحقيقة ، والمساواة هنا هي مساواة عرضية وليس جوهرية ، بدليل ان عقول وقلوب الحقيقيين من الناس في الدنيا لا تناهى ، وانما الذي ينام هو الات النفس الحية ، إنهم أحيا لا يموتون ابداً ، وكل لحظة نظن انهم يموتون فيها هم يتواصلون بها ، على عكس اولئك المجازين الذين ماتت نفوسهم وادبرت قلوبهم ، بل عيت . ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بِلَهُمْ أَصْلَى سَبِيلًا...﴾^(٢) هؤلاء الناس حيث وجدوا يحبون ان تكون استمرارتهم ولا يؤمنون بأن الإنسان يمتحنه الله تعالى ليرى مدى صبره على البلاء ، وإن كانت النتيجة في علمه القديم ، فهو تعالى يريد ان تظهر الأفعال : وقبل هذا ، يمكن القول بحق هؤلاء : أنهم يعتبرون الموت حقيقة وانقطاعاً ، لا مجازاً وتواصلاً ، بل انهم يعتبرون البلاء طبيعة وعباً ، والإيمان خرافه بل اسطورة أولية . والعجب لا ينضي فيما لو اردنا ان نستعرض كل ما تعتقد به زعانف المجاز والتقليد والدهرية .

فإذا كان الموت عند الحقيقيين هو موت لأجل التواصل ، وانه لا يمكن ان يكون انقطاعاً ، باعتبار ان الانقطاع ينفي امكانية تجوهر النفس الحقيقة بالنور الإلهي الذي يخرجها عن غبار البدن وعوارضه ، بل انه يثبت مقوله الدهريين التي تقول ان الموت هو نهاية المطاف حيث يتحلل الإنسان في الأرض من دون اي اعتبار لنفسه الناطقة الحية التي هي دائمة الحركة من عالم الطبيعة الى النشأة الباقية !

(١) سورة الفرقان ، آية : ٤٣ .

(٢) سورة الفرقان ، آية : ٤٤ .

ها هو الإنسان يموت بالمعنى المجازي ، لبلا او نهاراً ، ثم ت safر نفسه بعيداً وتعود اليه بلحظات ، حتى لو فرضنا أنه رأى إنساناً منذ عشر سنوات او عشرين سنة ، ولم يره ثانية طوال هذه المدة ، فإن النفس تسافر في لحظة أثناء نومه إلى حيث يوجد هذا الرجل وتجعله يراه على الصورة التي هو عليها ، وليس على الصورة التي رأه عليها قبل عشرين سنة ، فكيف يكون الموت انقطاعاً؟

إن الموت بنظر المجازين و(أهل الدنيا) شراً وانقطاعاً وليس خيراً وتواصلاً يقول الفيلسوف الكندي : «إن الموت في نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأن كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهرى من حياة الإنسان الواقعى ؛ لأن الإنسان الواقعى هو الحي الناطق الماثت ، فلا بأس ان يكون الإنسان ما هو»^(١) .

نعم هناك صراع بين النفس والبدن حيث يريد البدن ان يجعل من النفس بدنًا ، وتريد النفس ان تجعل من البدن نفساً ، ولا بد من ان يتصر احدهما على الآخر^(٢) ، فإذا ما ان يصبح الإنسان صورة حية ، واما ان يصبح مادة لزجة تابي الخنازير دوسها .

ومع ذلك فإن النفس إن كمل تجوهرها في الوجود خرجت من البدن ، فهي تشعر بالألم نتيجة للالفة وللتآثير المتبادل الذي كان بينهما ، وخروجها منه يحدث لها بعض الانزعاج وهذا الألم التي تشعر به النفس لا يتنافى مع محبتها للتواصل مع سببها الحقيقي ؛ كالإنسان الذي يحب والديه وهم بعده عنه ويريد السفر إليهم ، وهو موجود عند اخواته او أقربائه ، وكونه يحب السفر الى والديه ويشوق اليهما كونهما سبب العرضي ، لكنه يتالم قليلاً بسبب تركه لأقربائه الذين آلفهم وارتاح اليهم في طول المدة التي قضوها عندهم ، إلا انه يمكن القول انه لا قياس بين شوقة لوالديه وبين شوقة وحبنته الى اقربائه ، وهكذا النفس هي الفت البدن بسبب المدة التي تفاعلت فيها معه ، ومع ذلك هي تشوق الى سببها ومدتها ، ولا قياس هنا ايضاً بين المها البسيط وشوقها العظيم لخالقها ، وما

(١) الكندي ، رسائل فلسفية ، ص ١٠٢ .

(٢) يقول الحكماء : إن موت البدن في هذه الشأة الغائبة حياة النفس في الشأة الباقيه . . .

احسن ما ذهب اليه (الكتندي) في وصف هذا الشوق حيث يقول: «إن الإنسان في كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها ، ولكنك يكره ان يعود الى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه ان يرجع الى بطن امه وكان يملك كل ما في الأرض لافتدى به نفسه من ذلك . . . وهو لو أقام في عالم الروح الذي هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حيناً بشيء من لذاته الخالدة الحالصة من الكدر لكن جزءه عليه لو أريد ارجاعه الى الدنيا اضعاً جزءه لو أريد ارجاعه الى ضيق بطن الام وظلامه . . . إن النفس الحيوانية نفس سقية ، سقاها اعظم من سقام البدن»^(١).

من هنا يمكن القول : ان النفس الناطقة ، اذا استطاعت ان تحكم النفس الحيوانية وان تحكم جماحها ، فلا بد من ان يسهل أمر الخروج من الدنيا والدخول الى عالم القدس والملائكة ، اما اذا لم تتمكن النفس الناطقة منها ، فإن النفس الحيوانية التي هي نفس اكثرب اهل الدنيا ، او ما يسمى باهل العجائز ، تعتبر خروجها من هذه الدنيا ، ومن هذا البدن ، موئلاً حقيقةً وانقطاعاً دائماً ، بدليل ان النفس الحيوانية اذا ما سيطرت ، كما اسلفنا ، فإنها تنسى الإنسان ان له شيئاً وحالقاً ومرجعاً ، بل تقنعه بأن الدنيا هي المرجع الوحيد له ، وانها سببه الحقيقي ! وانها هي الأول والأخر ، والباطن والظاهر ، اللهم انا نعوذ بك من شر هذه النفس .

باختصار يمكن القول: إن الدنيا هي الله المجازيين والدهريين ، والتقليدين ، بل إنها الله كل من يحول دون اتصال الناس بسبعين الحقيقي؟؟

٧ - التواصل بين المبدأ والمزاد:

إن ما يختلف به التواصل الإنساني في الدنيا عن التواصل الحيواني فيها ، هو ان الأول يحفظ للإنسان صورته ، ويعزّز بالله ثقته ، ويحمله على الإنتفاع بنظرته بحيث يقدر على التمييز بين النور والظلمة وبين الحق والباطل . . . كما ان التواصل الحقيقي في دار المجاز يجعل الإنسان قادراً على اعتبار ذاته من

(١) رسائل الكندي ص ١٠٢ .

خلال تبريره لها وجودياً ، واباته لها انسانياً ، بل إن التواصل الحقيقي هو إنما سمي كذلك ، لأنه يشتمل على معنى الحقيقة التي يبحث عنها العقل في تجرباته لمواد هذا العالم^(١) .

ويمكن القول أيضاً إن التواصل في الحياة ليس الهدف منه أن يكون لهذا الإنسان أثراً مادياً فقط واعتباراً معنوياً في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان ، بل هناك هدف آخر مقدس في الشرائع السماوية وهو أن يكون للإنسان روحأ حيأ بحيث يستطيع الإنسان من خلاله أحياء هذا العالم ، باعتبار أن الله تعالى قد جعل هذا الروح الإنساني سبباً لحياة هذا العالم وحركته .

قلنا إن الله تعالى حقق هذا العالم بروح منه لأجل أن يصبح شيئاً معتبراً في عالم القدسية والملائكة ، ذلك العالم الذي سيكون فيه ملتقى تلك النفوس النورانية التي تواصلت مع الأسباب ، وتحققت في الوجود .

إن الأسباب الحقيقة لهذا العالم بجملته هم الأنبياء والأولياء الذين لولاهم لما نجم في السماء نجماً ولا اشرقت الأرض بنور ربها ودليلنا على ذلك هو تعلق هذا العالم المحسوس منه والمعقول بالآلام المهدى (ع) . . . الذي هو سبب بقائه وتواصله^(٢) ، وبما اتنا نحن جزء من هذا العالم ، واعطينا من الشيئية ما لم يعطي غيرنا منها ، ومن الروحية ما يجعل منا حكاماً حقيقين ، ومن التعاليم الإلهية ما يؤهل عقولنا لمعرفة المبدأ والمتنه ، وما بينهما ، ومن البراهين القاطعة والأدلة الساطعة ما يجعل منا مؤمنين حيوين ، فكيف لا تكون متواصلين ؟؟؟ .

ما معنى أن يكون للعالم روحأ ، وللإنسان تواصلاً ؟ معناه أن نحيي فيما

(١) إن العالم المعقول مجرد بذاته عن لواحق المادة ، وتقتصر مهمته العقل فيه على تعلقه فقط . أما العالم المحسوس ، فإن العقل مهمته فيه هي البحث عن الحقيقة وهو لا يستطيع ادراكها إلا من خلال تجربة كل ما هو معقول فيه عن لواحق المادة . إذ أن هذا العالم المحسوس غير مجرد بذاته عن لواحقها وعلى قدر ما يكون تجربته للمعقولات في هذا العالم ، يكون تواصله حقيقة . . .

(٢) قال بعض المحققين من المعرفاء: إن الإنسان الكامل هو سبب إيجاد العالم وبقائه أولاً .

تلك المبادئ الإلهية التي ما أصبح الإنسان إلأا بها والتي بها نحكم على الأشياء ونبرغور الوجود ، وننزل تلك الأبدان المظلمة عن طريق تواصلنا ، وتلك الأفكار الشيطانية عن ممالك عقولنا وقلوبنا ، بل معناه التعلق بأسباب وجودنا الحقيقي ، بالنبي (ص) ، والإمام (ع) بأهل الحقيقة في الأرض والسماء ، في الأقاليم السبع وما تحت أفلاتها ، وبأهل الحق في الآخرة والأولى ، وان نصنع أنفسنا على ضوء اشاراتهم وعباراتهم ، ومن خلال اقبالهم الدائم والمستمر على القلوب والعقول ، وكما يقول الإمام علي (ع) : «انا صنائع ربنا والناس من بعد صنائع لئه» .

هذا هو معنى ان يكون للعالم حياة ، وللإنسان تواصلاً وخلوداً...؟

اما التواصيل الحيواني ، فقد قلنا ، وبإمكاننا ان نضيف شيئاً جديداً الى ما ذكرناه في البحوث السابقة ، وهو أن الذين اتخذوا من الدنيا دار مقر لهم بعد ان أخذوا من دون الله الهة ، ومن الشيطان صديقاً حمياً ، ليس بامكان هؤلاء المجازيين ان يتواصلوا مع النهاية ، وإن كانوا قد سلموا وشهدوا الله تعالى في البداية ، باعتبار ان هذا التسليم وهذه الشهادة قد بالربوبية في عالم الترقد تفيدهم فيما لو وصلتهم الله تعالى بالمعاد مباشرة ، وبما ان هذا الوصل لم يحصل مباشرة بسبب ما جعل الله تعالى بين المبدأ والمعاد من سبل هو الدنيا التي فيها يتميز الخبيث والطيب من خلال امتحان الباري عز وجل لهذا الإنسان بالبلاء وغيره مما هو معروف من صنوف العذاب ... ولو ان الله تعالى اراد لهذا الوصل الوجودي ان يحصل مباشرة لحصل ، ولكن نتائجه ذلك ان يحشر (فرعون) و(هامان) و(اليهود) وجميع جبابرة الأرض ان يحشروا على صورتهم الإنسانية الصافية ، وعلى الفطرة التي فطّرهم الله عليها: «فطّر الله التي نظر الناس عليها»^(١) ، ولكن من الطبيعي

وابداً ، دنيا وأخيرة . وكما يقول ابن عربى : هو الإنسان الحادث الإلزلي ، والناثنى الدائم الأبدى ، والكلمة الفاصلة الجامعة . راجع : فصوص الحكم ، تحقق ابو العلاء عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ١٦٠ . [الفصل الأدبي] .

(١) سورة الروم ، آية : ٣٠ .

ايضاً ان يستوي في هذا الحشر (فرعون) ، و(موسى) ، والنبي محمد (ص) ، و(ابي سفيان) باعتبار أنهم حين ولدوا كانت نفوسهم بيضاء ، والوصل الوجودي لها بالمعاد مباشرة يقيها على ما هي عليه من البياض والصفاء ، وهذا اذا ما تم لن يبقى اي معنى لهذه الدنيا ، الا انه تعالى قضى بأن تعرّض هذه الأنفس على الامتحان ، وعرضه لها على الامتحان في هذه الدنيا لم يحصل بمعزل عن مساعدته لها من خلال ما اصطفى من انباء وما أرسل من رسالات ، وكل ذلك لأجل امتحان هذه الانفس ، والله تعالى في علمه القديم عالم بما سيؤول اليه مصير كل نفس من استمرار في الطاعة له او عصيانه فيما أمر به من اوامر ، وفيما نهى عنه من نواهي إلا أنه تعالى اراد معاقبة هذه الانفس على ضوء ما يظهر منها من سينيات ، واثباتها على ضوء ما يظهر منها من حسنات ، حيث يقول تعالى : «يعلم ما تكسب كل نفس وسيعلم الكفار لمن عقبي الدار»^(١) .

فلو أنه تعالى وصل البداية بالنهاية لما كان هناك ثمة حاجة الى حمل هذه الأقلام ، والى سهر هذه الليالي للتعثر على حقيقة ما في هذا العالم . وبالتالي فإنه يمكن القول : ما هي الحكمة من الخلق اذن؟ ومن الإبداع؟ والتحقق ، والتواصل .. ما دامت البداية هي النهاية ، والنهاية هي البداية؟ ، ما دام المبدأ هو المعاد ، والمعاد هو المبدأ؟ لا شك انه لا حكمة في ذلك ، وحاشا الله تعالى أن يجعل البداية مساوية للنهاية ، كونه علمنا سبحانه وتعالى ان تلزم الأسماء معانيها ، فكيف يمكن ان يكون الإنسان صورة بيضاء في البداية وصورة بيضاء في النهاية؟؟

علمًا بأن البداية شيء والنهاية شيء آخر ، بدليل ان النفس البيضاء في البداية تعبر الدنيا فتنقض عليها العسنات او السينيات ، وهذا ما يجعل منها نفساً مؤمنة او كافرة في النهاية؛ فبعدما كانت بيضاء في البداية أصبحت مؤمنة او كافرة في النهاية ، وبذلك يكون الاسم قد لزم معناه . بحيث أصبح معنى المبدأ هو الخلق من العدم والقطرة الصافية ، ومعنى المعاد ان الإنسان يحاسب على ضوء ما أنت

(١) سورة الرعد ، آية : ٤٢ .

نفسه من حسنان أو سيناثات وليس هنا المعنى واحداً . أما اذا لم تلزم الأسماء معانيها ، فإن من شأن ذلك ان يجعل معنى المبدأ معاذاً ، ومعنى المعاد مبدأ ، ومعنى الجنة ناراً ، والنار جنة والإيمان رهبة ، والرهبة إيماناً . . . وحاشا الله ان يكون سبباً لمثل هذا الإضطراب^(١) .

من هنا يمكن القول : انه كان لا بد من خلق الدنيا ، كطريق ، وعبر ، بين المبدأ والمعاد للتمييز بينهما لفظاً ومعنى ، كون الدنيا مختلفة عن كل من المبدأ والمعاد ، ووجودها بينهما يوجب اختلاف المبدأ عن المعاد ، لأن الله تعالى اراد ان يمتحن الإنسان في الدنيا ليرى ما اذا كان يستمر على صفاتة ام لا ، فهو ان استمر كانت له المبدئية ، وإن لم يستمر كانت له العقوبة التي توجب له معاداً شيئاً^(٢) . بذلك اختلف معنى المبدأ عن معنى المعاد . والله اعلم .

كما انه لو اراد الله تعالى لهذه الدنيا ان تكون بين المبدأ والمعاد ، وإن يكون للأبياء فيها القدرة على قهر تلك النفوس البيضاء بالقوة ، لكن من الطبيعي أن يؤدي ذلك الى ان يكون المعنى واحداً ايضاً . لما تفيده تلك القدرة من قهر نفوس الناس واجضاعها للأمر الإلهي بالقوة ، باعتبار ان الأنبياء لا يمكن إلا ان يلزموا تلك النفوس بطاعة الله تعالى ، وذلك اذا ما حصل فإنه سيؤدي حتماً الى التبيجة التالية : وهي ان الناس سيكونون مجبورين ومسيرين ولا قدرة لهم على

(١) باعتبار ان الاشياء تعرف بأسماها .

(٢) إن الله تعالى حينما جعل (الدنيا والآخرة) ، فإنه لم يجعلهما جوهرًا واحدًا ، بل جعلهما مختلفين في جوهر الوجود ، فإذا قلنا : إن الآخرة من جوهر الدنيا ، لم يصح ان تخرّب الدنيا ابداً ، ولما كان من ملزومات الآخرة ان يكون فيها الإنسان خالداً بشهادة قول الله تعالى «والآخرة خيرٌ وابقى» ، فلم يصح قولنا : إن الآخرة من جوهر الدنيا ؛ لأنه لو صح ان تكون الآخرة كذلك ، للزم أن تكون الدنيا خالدة إلا أن الله تعالى أخبر بأن الدنيا فانية ، وهذا خلف .

إذن يستحيل ان يكون للآخرة والدنيا معنى واحداً ، بعدماينا أن لكل منها معنى مختلفاً في جوهر الوجود ، وانطلاقاً مما قدمنا يمكن ان نفهم معنى كل من المبدأ والمعاد ، لأن الله تعالى شاء ان تلزم الأسماء معانيها .

الاختيار ، وهذا ينافي مع حكمة الله تعالى اذا انه تعالى جعل حرية الإنسان في الدنيا من اهم ما يدل على انسانية الإنسان بحيث يقدر الإنسان من خلالها على اختيار ما يريد من الخير او الشر ، وعلى اساس ذلك تتم محااسبة الله له يوم المعاذ . كما انه يستحيل اذا كان الإنسان مسيراً وخاصضاً للقوة النبوية الملزمة له بالإيمان ، ان يكون الإنسان في يوم من الأيام شريراً او خبيثاً او ما اشبه ذلك ، بل سيكون دائم الخير وهذا ايضاً اعتبار يحملنا على القول : إن عملية الخلق فيما لو اراد الله تعالى لها ان تتم على هذا الشكل ، فانها ايضاً متزددي الى النتيجة ذاتها التي انتهينا اليها سابقاً بان الاسم لا يلزم معناه .

وهنا نقول :

ما هي حكمة الله من خلق الدنيا بين المبدأ والمعاد ما دامت النفس الإنسانية ستلزم من قبل الأنبياء بالقوة فيها بالبقاء على صورتها الأولى اي صورة بيضاء بحيث لا يستطيع الإنسان ان يفعل شيئاً بحكم كونه مضطراً ومسيراً ؟ وبالتالي اليه الله قادرًا على أن يفعل ذلك بمعزل عن الأنبياء وقوتهم ؛ وعن الدنيا وحالة الازم فيها؟ بلـ .

وما هو الفرق بين المبدأ والمعاد ، اذا كان الإنسان مسيراً في كل شيء ، وغير قادر على ان يكون مسؤولاً عن فعله؟

وببناء على ما تقدم يمكن القول : إن المبدأ في هذا الغرض ، ايضاً ، هو المعاد ، ويلزم عنه ايضاً أن تكون معاني الأسماء غير لازمة لها ، وحاشا الله أن تكون هذه حكمته .

وعليه فإن معنى أن يكون الإنسان مسيراً ان تكون بدايته كنهايته ، وإذا كان ذلك كذلك ، فما هي الفائدة من حشر الناس يوم القيمة - اذا كانوا سيحشرون على صورتهم الأولى التي خلقهم الله تعالى عليها ، حاشا الله تعالى ان يكون غير حكيم في خلقه !

كما ان هناك اعتبارات اخرى يمكن الاشارة اليها وهي بمثابة البراهين التي

يُعَزِّزُ بِهَا الْإِنْسَانَ مَقْولَاتَهُ النَّظَرِيَّةَ ، حِيثُ أَنَّ الْمَعَادَ لَا يُنْتَهِيُّ عَنِ الْمُبْدَأِ إِلَّا إِذَا
أَمْتَحَنَتْ تِلْكَ النُّفُوسَ (الذَّرِيَّة) فِي دَارِ لَمْ يَجْعَلُهَا اللَّهُ تَعَالَى مَقْرَأً لَهَا مِنْ خَلَالِ
تَخْيِيرِهَا بَيْنَ أَنْ تَكُونَ مَطْبِعَةً لِأَمْرِ رَبِّهَا ، أَوْ عَاصِيَةً لَهُ ، هَذِهِ الطَّاعَةُ وَهَذِهِ الْمُعْصِيَةُ
يُجَبُّ أَنْ يَجْازِي عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ ، وَهَذَا مَا يَسْتَلزمُ أَنْ يَكُونَ لِتِلْكَ النُّفُوسِ عَوْدًا يُعَزِّزُ
فِيهِ بَيْنَ الطَّيْبِ وَالْخَيْرِ وَبَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ ، وَبِذَلِكَ أَيْضًا يَصْحُّ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى
لِلتَّوَاصِلِ الْوَجُودِيِّ بِعِيْثِ يَكُونُ الْإِنْسَانُ حَرَّاً فِي اخْتِيَارِ تَوَاصِلِهِ أَوْ عَدْمِهِ ، إِلَّا
فَمَا مَعْنَى أَنْ يَكُونُ الْإِنْسَانُ مَتَوَاصِلًا ، بِغَيْرِ ارْادَتِهِ ، مِنْ خَلَالِ الزَّامِ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ
عَلَى هَذِهِ التَّوَاصِلِ؟ إِذَا هُنَّ بِذَلِكَ يَنْتَفِعُونَ مَعْنَى أَنْ يَكُونُ الْإِنْسَانُ انسَانًا؛ بَلْ مَعْنَى أَنْ
يَكُونَ الشَّيْءُ شَيْئًا ، بَدْلِيلٌ أَنْ لَا حَكْمَةَ مِنْ جَعْلِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ مَتَوَاصِلَةً رَغْمًا عَنْهَا ،
وَانَّمَا الْحَكْمَةُ تَكُونُ فِي جَعْلِ الْعَوَالِمَ حَرَّةً فِي تَوَاصِلِهَا بِمَعْزِلٍ عَمَّا تَكُونُ فِي هَذِهِ
الْأَشْيَاءِ مَسِيرَةً مِنْ حِيثِ الْمُبْدَأِ وَالْمُنْتَهَى ، إِذَا نَحْنُ حَكْمَةَ اللَّهِ اقْتَضَتْ أَنْ يَكُونَ عَالَمُ
الْمَلَائِكَةِ عَالَمًا دَائِمًا السُّجُودِ وَالطَّاعَةِ ، وَانْ يَكُونَ عَالَمُ الْإِنْسَانِ عَالَمًا مُعِيزًا مِنْ
حِيثُ عَدْمِ اجْبَارِ اللَّهِ عَلَى فَعْلِ شَيْءٍ ، وَمِنْ حِيثُ عَدْمِ تَفْوِيْضِ الْأَمْرِ إِلَيْهِ ، وَانْ
يَكُونَ عَالَمُ الْحَيَوانَاتِ عَالَمًا مَسْخِرًا لِعَالَمِ الْإِنْسَانِ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ قِيمًا عَلَيْهِ ،
وَمُدِيرًا لَهُ ، وَالْأَمْرُ كَذَلِكَ فِي عَالَمِ النَّبَاتِ وَالْجَمَادِ ، وَكَمَا قَالَ تَعَالَى: «(الَّذِي جَعَلَ
لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سَبِلاً)»^(١) .

إِنَّ الْإِنْسَانَ وَحْدَهُ هُوَ الْمَسْؤُلُ عَنِ التَّوَاصِلِ مَعَ سَبِيلِ الْحَقِيقَى . وَهُوَ الَّذِي
يَحدِدُ كَيْفِيَّةَ حَشْرِهِ ، إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ ، وَإِنْ شَرًا فَشَرٌّ ، وَهَذَا مَا يَمْتَازُ بِهِ الْإِنْسَانُ عَنِ
غَيْرِهِ مِنْ أَشْيَاءِ هَذَا الْعَالَمِ . نَحْنُ بَيْنًا فِيمَا سَبَقَ أَنْ يَسْتَحِيلَ أَنْ يَكُونَ التَّوَاصِلُ بَيْنَ
الْبَدَائِيَّةِ وَالنَّهَايَةِ مُبَاشِرًا وَبِمَعْزِلٍ عَنِ ارْادَةِ الْإِنْسَانِ ، لَأَنَّ حَكْمَةَ اللَّهِ اقْتَضَتْ أَنْ يَكُونَ
هُوَ الْمَنْتَهَى لِهَذَا الْخَلْقِ وَهُوَ الْمَعِيدُ لَهُ وَهِيَ لَمْ تَقْضِيْ أَنْ يَكُونَ مَعَادُ الْإِنْسَانِ
كَمُدَائِهٍ مِنْ حِيثِ صَفَاءِ الصُّورَةِ الَّتِي هِيَ عَبَارَةٌ عَنْ وَرْقَةِ بَيْضَاءٍ يُجَبُّ أَنْ يَكْتُبَ
عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ مَعْنَى الْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ^(٢) ، وَبِخَطْبِ يَدِهِ ، بِعِيْثِ يَكْتُبُ مَا كَبِيَّهُ الْإِنْسَانُ

(١) سُورَةُ طَهُ ، آيَةُ: ٥٣ .

(٢) قَالَتِ الْحَكَمَاءُ أَنَّهُ لَمْ يَكْتُبْ عَلَى تِلْكَ الْوَرْقَةِ إِلَّا الْقَوَانِينِ الْفَطَرِيَّةِ وَالَّتِي هِيَ عَبَارَةٌ مَعْنَى -

على هذه الورقة سبباً لحسابه يوم القيمة ، يوم يقال له : **﴿اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾**^(١) ، ويت乾坤 الله تعالى له من الكتابة على هذه الورقة يكون قد فسح له ، الله تعالى ، المجال لكى يتواصل بنفسه مع وجوده الحقيقي ومع اسباب وجوده أيضاً ، حتى لا يدعى هذا الإنسان عدم القراءة ، قال له : **﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾**^(٢) ، وأرسل له من يعلمه ويزكيه وهم الأنبياء والأولياء . فهل بعد كل هذا بأمكان الإنسان ان يقول لوشاء الله تعالى لي أن أتواصل في الوجود لتواصلت؟؟

إن الله تعالى سهل على الإنسان سبيل الطاعة ، وارشده الى ما فيه الخير ، فما عليه إلا ان يتواصل في هذا الزمان ، وان لا يجعل من الدنيا عائقاً يحول بينه وبين تواصله مع عالم الخلود .

نعم قد يدعى الإنسان انه لا يستطيع ان يتواصل مع سببه في هذه الحياة بسبب ما يعاني منه من خصاصة وابتلاء بحيث يقول : لو ان الله فتح لي كنوز الذهب ومعادن العقيان لكنت من اقدر الناس على التواصل في الوجود ! .

هذا الإنسان هو يريد أن يتواصل باسقاط البلاء عنه ظناً منه ان (الذهب والفضة) هما السبب الحقيقي للتواصل ، وليس قليلاً عدد الناس الذين يظنون ان الأموال هي جوهر التواصل مع الله تعالى ، وبانعدامها يتعدم التواصل ، بل الإنسان نفسه عند هؤلاء المجازين يصبح لا شيء فيما لو امتحن بالبلاء والخصاصة وال الحاجة ، ودليلنا على سوء ظن هؤلاء المجازين بالله تعالى هو انهم لم يعبروا بالأمم الماضية ، **«ما أكثر العبر وما أقل الاعتبار»**^(٣) التي كان لجبارتها قصوراً لها

= مباديء خلقها الله تعالى في الإنسان تسهيلاً له في عملية اطلاق احكامه على اشياء هذا العالم ، باعتبار ان تلك المباديء هي مباديء كلية ليس فيها شيئاً من الجزئيات ، ثم تعم الله ذلك بالشرع الذي جاء بالمباديء الكلية والجزئية على السواء وبذلك تمكن الإنسان من الاحاطة بهذا العالم ، باعتبار ان العقل وحده لا يستطيع ان يحيط به .

(١) سورة الاسراء ، آية : ١٤ .

(٢) سورة العلق ، آية : ٣ .

(٣) نهج البلاغة : قصار الحكم : ٢٩٧ .

خراطيم كخراطيم الفيلة وأجنحة كأجنحة السور ومن الأموال ما يجعل منهم هارون^(١) زمانهم ، ورغم ادعائهم لملكية الزمان ، فإنهم لم يتمكنوا من التواصل مع أسبابهم ، بل كان العال سبباً لأنعدام تواصلهم ، بل لموتهم الحقيقي الذي أدى بهم إلى أن يحشروا مع الوحش يوم القيمة ، بعد أن حشروا أنفسهم في الدنيا تحت صفات النفس الشهوانية تارة وتحت صفات النفس الغضبية طوراً آخر^(٢) .

لقد قال الله تعالى : ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِيُطْغِيْ أَنْ رَأَهُ اسْتَغْنِيَ . . .﴾^(٣) ، وهو أصدق القائلين ، وفي آية أخرى قال تعالى : ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتَرَكَوْا إِنْ يَقُولُوا إِنَّمَا وَهُمْ لَا يَفْتَنُون﴾ : وهناك العديد من الآيات الرحمانية التي تشير إلى وجوب أن يكون الإنسان ممتحناً في الحياة الدنيا لكي يتميز الخبيث من الطيب ، والخير من الشرير ، . . . كما ان هؤلاء المجازين في طلبهم للغنى حتى يستكملاً تواصلهم لا يعرفون أنه من شأن اسقاط البلاء في الدنيا سقوط الجزاء في الآخرة وبطلانه . والله تعالى قادر على أن يفتح كنوز الذهب لعباده فيما لو كان هذا الفتح لكنوز الخيرات سيؤدي إلى التواصل الحقيقي ، ولكن الشائع دلت على انه لو كان ذلك مما يؤدي إلى كذلك ، لكان الأنبياء أولى من الناس جميعاً بهذه الكنوز ، حيث يقول الإمام علي^(ع) : «دخل موسى بن عمران ، ومعه هارون اخوه (عليهما السلام) على فرعون ، وعليهما مدارع الصوف ، وبأيديهما العصي ، فشرط له إن اسلم بقاء ملكه ، ودوم عزه فقال :

«الا تعجبون من هذين ، يشتريطان لي دوام العز ، وبقاء الملك ، وهما بما ترون من حال الفقر والذلة ، فهلا القى عليهما اسايرةً من ذهب» اعظماماً للذهب وجمعه ، واحتقاراً للصوف وألبسه ، ولو اراد الله سبحانه وتعالى بأنبيائه حيث بعثهم

(١) هارون الرشيد ، الذي كان يقول : اينما نظرتني يا دنيا فخرأجك الي :

(٢) اما صفات النفس الشهوانية ، فهي البفال «الحمير ، والشاة ، والدب ، والفارأة ، والهرة ، والديك وغيرها مما لا يحصى . . . اما صفات النفس الغضبية فهي الأسد ، والذئب ، والنمر ، والحيث ، والعقرب وغيرها كثير ايضاً . . .

(٣) سورة العلق ، آية : ٦ .

ان يفتح لهم كنوز الذهبان ، ومعادن العقيان ، ومغارس الجنان ، وان يحشر معهم طيور السماء ووحش الأرض لفعل ، ولو فعل لسقط البلاء . وبطل الجزاء^(١) . . .

إن اجتياز طريق الدنيا والتواصل مع الحقيقة المطلقة ، لا يمكن أن يتم إلا انطلاقاً مما استقرت عليه هذه الدنيا من جمع بين الأصداد ، او ما يسمى بتعانق الأطراف . «كما يقول قبلة العارفين : عز في ذل ، وشقاء في نعيم ، . . بذلك يمكن أن يتواصل الإنسان في حياته مع أسباب وجوده؛ كما ان الحقيقة التي اشار اليها الإمام (ع) هي تفيد معنى ابتلاء الإنسان نارة بالغنى ، واخرى بالفقر ، وبأصناف أخرى من البلاءات في الدنيا؛ فلو اراد الله تعالى ان يجعل من فعل الإنسان فعلًا اضطرارياً لما بقي هناك ثمة حاجة الى الوعد والوعيد ، وكذلك كانت أخبار السماء ستضمحل فيما لو فتح الله تعالى كنوز الذهب للأنبياء ، لأن ذلك يجعل منهم اصحاب قوة ونفوذ في نفوس الناس بحيث ينظرون اليهم على اساس أنهم اصحاب عظمة وكبراء مما يحول دون ان يكون الامان خالصاً لله تعالى ، باعتبار ان الباعث عليه هو الرهبة والرغبة معاً . . .^(٢) .

نحن اشرنا سابقاً الى معنى ان يكون الأنبياء أقوياء واغنياء ، وقلنا ان من شأن الفعل الإضطراري ان يجعل البداية مثل النهاية؛ ودللنا على أنه لا معنى للمعاد اذا لم يكن الإنسان مخيراً في الحياة الدنيا وقادراً على ان يكتب بنفسه سيراته وحسناته والرهان في ذلك على قوة العزيمة ، وليس على ما هو عليه الإنسان من الغنى والفقر ، باعتبار «ان الله تعالى جعل رسle أولى قوته في عزائمهم ، وضعفة فيما ترى الأعين من حالتهم ، مع قناعة تملأ القلوب والعيون غنى ، وخصاصة تملأ الأبصار والأسماع اذئ . . .^(٣) .

(١) نهج البلاغة ، شرح الشيخ محمد عبده ، دار البلاغة ، بيروت ، ط ٤ ١٩٨٩ ، الخطبة ١٩٢ ، ص ٤٣٠ .

(٢) يقول الإمام (ع) : «ولو كانت الأنبياء اهل قوة لا ترام وعزّة لا تضام ، لكن ذلك اهون على الخلق في الاعتبار . النهج الخطبة ١٩٢ .

(٣) النهج الخطبة نفسها .

فلو نظرنا الى كنوز فرعون الذهبية والى مدارع موسى ومحمد عليهما السلام الصوفية لأدركنا معنى ان يكون الإنسان متواصلاً ، فلا غنى فرعون حمله على التواصل مع الحقيقة ، كما انه لم يُسقط البلاء عنه ، ولا فقر موسى (ع) منعه من التواصل مع الحقيقة ، كما انه لم يرفع الثواب عنه ، مما يعني ان التواصل لا يكون بالغنى ولا بالفقر ، وانما يكون بالعزيمة ، بالعقل ، بالإرادة ، بحقائق الإيمان ، بمعرفة الإنسان لنفسه التي هي سبب معرفته بربه ..

لذا فإن ما بربه المجازيون عدم تواصلكم ليس معتبراً في النظرية الإسلامية لا في بدايتها ولا في نهايتها ، فهم انما يطلبون الغنى لأجل ان يصبحوا فراعنة ، لا لأجل ان يتواصلوا مع حقيقتهم .

باختصار نقول : إن الأغنياء منهم ، (من أهل المجاز) ، ليس بأمكانهم إلا ان يكونوا فراعنة لأنعدام حقائق الإيمان من قلوبهم مع ما يؤدي اليه ذلك من ضعف في عزائمهم .

اما الفقراء منهم ، فهم يبررون عدم تواصلكم بما هم عليه من الخاصة؛ وهذا المنطق التبريري لا حقيقة له في النظرية الإسلامية ..

اما أهل الحقيقة فأمرهم يختلف تماماً عن هؤلاء حيث يقول الله تعالى في وصفهم : «... يحبهم العاجل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس العفافا...»^(١) ، بينما أهل المجاز ، فهم يصرخون في الشوارع علينا وينحدثون مع جميع الناس عما هم مصابون به من الفقر وال الحاجة ، ولو كان لهؤلاء مثلاً أعلى في حياتهم ، ولو كان عندهم شيء قليل من المعرفة أولوا كانوا «على سبيل نجاة»^(٢) لأدركوا ان من اصطفاهم الله لرعاية شؤون هذا العالم ، وأعني الأنبياء ، هم أيضاً كانوا فقراء ولم يكونوا كذلك فحسب بل كانوا أيضاً مصابين

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٧٣ .

(٢) قسم الإمام علي (ع) الناس الى ثلاثة : عالم رباني ، ٢- عالم على سبيل نجاة ، ٣- عالم همج رعاع... را . النهج / قصار الحكم: ١٤٧ .

بشتى أنواع البلاء ، من فقر ، وحاجة ، ومطاردة من قبل اعدائهم بشهادة قول الله تعالى : « حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله الا إن نصر الله فريب ... »^(١) .

وهذه الآية تشير الى حقيقة ما كان عليه النبي (ص) من بلاء في حرب كادت تودي بحياته وحياة الكثرين معن كانوا معه ؛ والعجب كل العجب أن يدعى هؤلاء ان الفقر هو سبب حرمانهم من الإيمان بالله ، وسبب انعدام ثقفهم بأنفسهم ويربهم . وانسان هذه حاله لا بد من ان يكون صاحب دعوة زائفة ، علماً بان هؤلاء لو انعم الله عليهم بالأموال والجاه وطلب منهم ان يتلقوا الى الفقراء من المؤمنين ، « ... الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض ... »^(٢) ، لقالوا : « أطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين »^(٣) .

خلاصة القول : إن المسألة ليست مسألة غنى او فقر ، وإنما هي مسألة إيمان وعزيمة ، وكل ذلك لا يمكن ان يحصل إلا في الحياة الدنيا التي جعلها الله تعالى دار امتحان وبلاء ، والدنيا هي المسافة بين المبدأ والمفاد ، فمن يحب قطع هذه المسافة ، فإنه ينبغي عليه ان يتذكر دائمًا أنه قطع عهداً مع الله تعالى وشهد الله بالربوبية ، باعتبار ان ذلك من شأنه ان يعزز ثقته بنفسه ، وان يقوى عزيمته في مواجهة الشيطان ، وان يجعل قلبه دائمًا حباً بتلك التعاليم الإلهية التي قرن الله وجودها بوجود الدنيا ، بذلك يمكن ان يتواصل الإنسان انسانياً ، ويحضر مع من كانوا سبباً في يقظته في الدنيا ، ومع من هم هدفه في الآخرة .

(١) سورة البقرة ، آية : ٢١٤ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٣ .

(٣) سورة يس ، آية : ٤٧ .

الفصل السابع

في بيان ان اهل المجاز قد يحشروا حيوانات
في الدنيا وأقلوبل الذكما، في ذلك

اعومة

- الحشر الحيواني لأهل المجاز في الدنيا والآخرة .
- هل القول بالحشر الحيواني يفضي الى التنازع .
- البرهان على استحالة مسخ الصورة الإنسانية في الدنيا .
- خلاصة واستنتاج .
- إشارة برهانية .

اعمومه :

مما لا شك فيه ان التواصل الإنساني في الوجود يبقى مستحيلاً ما لم يتعقل الإنسان معنى وجوده ، وما لم يقدر الإنسان على تبرير ذاته من خلال العقل الذي أودعه الله تعالى فيه . فالعقل اذا لم يخرج من اسر الهوى ، ولم يسلم من علاقته الدنيا ، فلن يكون بمقدوره الخروج منها ، بل هو يحشر اليها ويكون له ما لها من التصارم والفناء .

هذا الإنسان الذي أخرجه الله تعالى من دوائر العدم بعد ان لم يكن شيئاً ، ثم صوره فأحسن صورته ، وجعل له «قلباً حافظاً ، ولساناً لافظاً ، وبصراً لاحظاً» ، ومنحه الوجود الخاص بقلبه وعقله ، وقال له: «عبدِي اطعني تكن مثلي تقل للشيء كن فيكون» . هذا المدد الإلهي الذي يسمح للإنسان بالتواصل وبحريمة تامة ، ليس منظوراً إليه من زاوية انه مدد خاص بقسم معين من الناس ، وإنما هو مدد عام يستوي فيه الوجود الإنساني ، باعتبار ان الله تعالى لا يبخس شيء حقه . «وان الله ليس بظلام للعبيد»^(١) كما أنه ليس بحاجة الى احد من خلقه ، «أنتم الفقراء الى الله * وهو الغني الحميد»^(٢) انه العادل المطلق الذي اقام هذا العالم على اساس من عدله وحكمته . ومن عدله ايضاً انه جعل من وجوده وجوداً منبسطاً على هيكل الموجودات... فأشرقت الأرض بنور ربها ، واهتدت الى التعلق بسيبها ، وقد عرفت أن الله تعالى يمسك بها أن تزول ايقنت ان

(١) سورة آل عمران ، آية : ١٨٢ .

(٢) سورة فاطر ، آية : ١٥ .

لابقاء لهاولا تمام إلا بامرہ تعالیٰ « فتم خلقہ بامرہ ». وبما ان الإنسان هو من عالم القدسية والرحمنية ، وفيه شيء من معانی الملكوت والغبية ، بل فيه روح من معنى الواجبية الحقة ، فلا يكون له نصيب من التواصل ما لم يكن معتبراً ذاته من خلال امرہ تعالیٰ .

فإذا كانت حقيقة الإنسان تعني ما تقدم ، فلماذا اشاراته الى نفسه ؟؟ بل لماذا يريد الإنسان ان يجعل من نفسه مجازاً بعد ان جعل منه الله تعالى حقيقة كبرى في عالم (المحسوس والمعقول) معاً؟

إن الإنسان فيما لو بدل نفسه من الحقيقة الى المجاز ، فإن حاله تكون كمن طُلب منه ان ينظر الى عالم رحب فيه من العجائب والغرائب ما يحمله على التأمل طويلاً ، ثم يُسأل ماذ رأيت؟ فيقول اني سمعت ولم أر شيئاً... (٣)

ليس بإمكان اهل المجاز في الدنيا ان يتواصلوا في وجودهم ، فهم يولدون على الفطرة ثم يؤتى بهم الى دار الإختيار والبلاء ، وحقيقةتهم لم تزل هي هي ، وبعد ذلك تقدم اليهم مواد امتحانهم للإجابة عليها ، باعتبار انهم طالعوا هذه المواد في عالم الذر ، وفهموا جميعاً ما معنى أن الله واحد احد فرد صمد « لا شريك له في ملکه ولا منازع له في خلقه » ، وايقنوا ايضاً أن الله يعلم بما هم عليه و بما سيتهون اليه من نسيان لمعنى الالوهية والربوبية ، وادرکوا ايضاً ان الله يريد ان يختبرهم في مهمة ليس فيها من الصعوبة إلا بمقدار ما يحدث لهم من نسيان ، اذ ان الله تعالى لم يخف الأمر على الإنسان ولا اراد ان يوقع به ، جل جناب الحق ان يكون كذلك حتى انه تعالى حينما كان آدم في الجنة قال له لا تقرب هذه

(١) هناك فرق كبير بين السمع والعيان ، باعتبار ان كل شيء من هذه الحياة سمعه اكثراً من عيانه وكل شيء من الحياة الآخرة عيانه اكثراً من سمعه فيما ان هذا الإنسان سمع حيث يجب ان يرى ورأى حيث يجب ان يسمع ، فإنه يكون عاماً لعقله لعدم قدرته على التمييز بين السمع والعيان... انه سمع من توجه اليه بالسؤال في وقت كان ينبغي عليه ان يقول « لا إله إلا الله » ما هذا العجب الذي هو غريب من فيض... باعتبار ان نفسه لم تثر فيه الغرابة ، فكيف يشيرها هذا العالم العجيب؟ « ومن كان في هذه اعمى » ...

الشجرة . من هنا فإن الإنسان حينما اوكلت اليه مهمة عمارة هذا العالم بسبب معصيته هو في نفس الوقت ايضاً اوكلت اليه مهمة أخرى الى جانب هذه المهمة ، وهي مهمة عمارة نفسه التي هي أساس جميع العمارات المحسوسة والمعقوله فالعجب كل العجب كيف تذكر هذا الإنسان عمارة العالم ونبي عمارة نفسه؟؟ حتى انه اهتم بآلات الجسمانية التي تستعملها النفس في حركتها ولم يهتم بنفسه التي هي السائس والمدير له . . .

لذا فإن الله سبحانه وتعالى أنعم على هذا الإنسان بما يجعله مستمراً في إنسانيته فكيف يزيل الإنسان هذه النعمة عنه بعد ان حمد الله عليها وبعد ان امتحن فيها في عالم الذر حيث كان قبل ان يكون اذ انه شهد الله بالربوبية من خلال تلك القوانين او المبادئ الأولى التي لم تكون ملوثة بعد بغير المادة الظلمانية ، حيث انه - الإنسان - لم يجبر على هذه الشهادة ، وانما هو متصل اليها بعقله ، وقال بلى؟ (وما ادرك ما معنى كلمة بلى ! معناها تلك البداية الرحمانية لعالم (الإنسانية) . . . في ظلال تلك التعاليم الالهية التي ما كانت إلا لأجل ان لا ينسى الإنسان كلمة (بلى) في مسيرته التواصيلية بين (الآيات) الوجودية (من اين ، الى اين) بعد كل هذا كيف يتجرأ الإنسان على كلمة كلا؟ حتى انه يخدع نفسه ثانية حينما يتعرض لإعصار ما في البحر او البر اذ ذاك تراه يرفع يديه الى السماء قائلاً بلى ، الهي شهدت لك بنفسي المعنى الوجودي ، بل تراه يتطلع الى الأفق الرحماني طالباً النجاة وكان النار طلعت على فؤاده هنار الله الموقدة التي تتطلع على الأفتدة . . .^(١) الشدة صفاته ، ولقوه دعاته ، فإذا ما استجاب الله تعالى له ونجاه من البحر الى البر فتراه يعود الى سيرته الأولى الى كفره ونفاقه وسوء حاله كان المعنى سواه ، بل كان الرشد كل الرشد في احراز دنياه .

من هنا يمكن القول: إن انساناً هذه حاله ، كيف يمكن ان يموت انساناً؟؟

هذا الإنسان المتحقق في امكانية وجوده ، والمنفوح فيه من روح الله

(١) سورة الهمزة ، آية : ١٧ .

تعالى ، والمعطى من الأبدية بقدر ما هو معطى من الأزلية ، ومن الجمع بقدر ما هو معطى من الفصل ، والمؤيد بالحجج والبراهين ، والممسوك به بجبال السرمدية ، والمضاء له بأنوار الوجبة ، والموعد بالنعم الإلهية ، والموعد فيه من أسرار الرحمانية ما يجعل منه سرًا ملكتيًّا ، ونورًا قدسيًّا ، وعقلًا كليًّا ، وقلبًا روحياً ، بل فيه من الأسرار الإلهية ما يؤهله لكي يكون إنساناً حقيقيًّا فكيف يرضي لنفسه بأن يكون مجازاً مقطوعاً حبل تواصله ، مدعوماً من معانٍ تحققه ، مشاراً إليه في خطوات تجاوزه ، مطروداً من ساحة محققه ، مهاناً في الدنيا والآخرة لتهاونه ، اسيراً لشهوته ورغابته ، متخدلاً إلهة هواه ، عابداً من دون الله من لا ينفعه ومن لا يشفع له . («يُوْمٌ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنْوَنٌ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»^(١))

الحشر الحيواني لأهل المجاز في الدنيا والآخرة:

إن انعدام ما أصبح به الإنسان إنساناً هو الذي يجعل من التحقق الحيواني أو من التواصل الحيواني أمراً ممكناً ، باعتبار أن حقيقة الإنسان هي في كونه معتبراً لنفسه من خلال ما جعل الله تعالى فيه من عقل وقلب ، وروحية تجعل منه إنساناً حقيقياً في الدنيا التي قال الإمام عنها: والله لو كنت... شخصاً مرئياً ، وقالها حسياً ، لاقمت عليك حدود الله في عباد غررthem بالأمانى ، واسم القيتم في المهاوي...^(٢).

والجدير قوله هنا ، هو أنه متى كانت الدنيا تقيم حدودها على الإنسان ، وتلزمه فيما لم يلزم به الله تعالى ، بل متى كانت قادرة على أن تجعل منه إنساناً مجازياً لا يستطيع أن يبرر معنى وجوده؟؟

لقد أمر الله تعالى الإنسان بأن يجعل من الدنيا حقيقة يستفيد منها في رحلته إلى آخرته ، وكما قيل: «إِنَّ الدُّنْيَا فَانِيَّةٌ هِيَ بَعْنَاهَا طَرِيقٌ إِلَى الْآخِرَةِ فِي حَقِّ مَنْ عَرَفَهَا وَعَرَفَ دَرَجَاتَ الْعَبْدِ إِلَى اللَّهِ سَبَحَاهُ أَذْ يَعْرِفُ بَشَّورُ الْبَصِيرَةِ إِنَّهَا مَنْزَلٌ مِّنْ

(١) سورة الشعراء ، آية : ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) نهج البلاغة ، الكتاب ٤٥ .

منازل السائرين الى الله تعالى وهي كجزيرة في البحر أعد فيها العلف والزاد
واسباب السفر الى المقصود ، فمن تردد منها لآخرته واقتصر منها على قدر
الضرورة ، فقد ربحت تجارتة وفاز بنعيم الآخرة ومن عرج عليها واشتغل بلذتها
هلك وخسر خسراً مبيناً^(١) .

إن الحشر الحيواني في الدنيا هو لمن استطاعت الدنيا أن تمنع تواصلهم ،
ولمن قدرت الدنيا بغيرها وبكل ما فيها من لهو ولعب أن تنسفهم العلة المحققة
لهم؛ فما معنى أن يكون الإنسان بالصورة^(٢) فقط دون القلب... .

بل ما هو معنى الإنسان إذا استطاعت الدنيا أن تسلبه محسن نفسه بعد
أن تكون قد أغارته محسن غيره حين أقبلت عليه^(٣) ؟؟ .

إن الله تعالى خلق الإنسان وجعله خليفة في الأرض لكي يكون كل شيء
رهينة عنده ، لا لأجل أن يكون هورهينة عند الدنيا تساومه على حبها والتعاطف
معها ، بل إنها تجعل منه شيطاناً تكون مهمته إغواء من يكرهها ويدعو إلى جعلها
طريقاً إلى الآخرة .

فبدل من أن يقوم الإنسان بتحقيق نفسه من خلال اوامر الله تعالى له فهو
يتجأ إلى تحقيقها بأوامر الدنيا واطماعها ، فتحوله من انسان الى سبع ضار يفترس
من حوله وليس من الضروري ان تبدل صورته ، اذ هي قادرة على ان تجعل منه
ذلك من دون اي تبديل في كيانه ، وهذا ما ستعرض له في معرض كلامنا عن
التناصح وأقوال الحكماء فيه .

كما ان الإنسان اذا ما احب الدنيا واشتغل بلذاتها ، فإنه يحشر معها بدل ان
تحشر معه بحيث يكون جيفة مثلها ، ولا تكون حقيقة مثله ، كما انه يكون كلباً
لها ولا تكون كلباً له كونه اصبح طالباً لها وبما ان «الدنيا جيفة وطلابها كلاب» فإن

(١) راجع: (تفسير القرآن) ، الملا صدرا ، ج ٥ ، ص ١٣٠ .

(٢) انما نعني بالصورة ، شكل الإنسان وليس المصطلح الفلسفى الذي يفيد معنى الروح .

(٣) يقول الإمام علي (ع): اذا أقبلت الدنيا على احد اغارته محسن غيره وإن أدبرت عنه سلبت
محاسن نفسه ، /قصار الحكم : ٩ .

الإنسان المغتر بها والطالب لها إنما هو كلب لها تصطاد به من يريد أن ينجو من عذاباتها ومن يريد أن يهرب منها وهو فيها وكما يقول الإمام في حق المتقين: ﴿كأنوا فيها كمن ليس منها﴾^(١).

اما اذا تمكן الإنسان من أسر الدنيا ، فإنه يجعل منها كلباً يصطاد به اولئك الموغلين في حها ، المشتهين لها ، والطالبين لزبرجها ، الظانين بها سرداً... والمتوهمين انها اكلة طيبة دائمة ، كما انه يصطاد به اولئك الذين يعبدون الله فيها على حرف . كما في قوله تعالى : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حِرْفٍ فَلَمَّا أَصَابَهُ خَيْرٌ أَطْمَأْنَ بِهِ وَلَمَّا أَصَابَهُ فَتَنَّةٌ أَنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ...﴾^(٢) .

لقد أشارت الأحاديث النبوية وروايات الإمامية الى ان الإمام المهدي (ع) غداً سيتمكن من حاكمة الدنيا بقدرة الله تعالى ، « وسيملأها قسطاً وعدلاً ، بعد ما ملئت ظلماً وجوراً» ، وهي حينئذ لا تستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ، وسيكون حظ اولئك العاملين لها والخدمين لشهواتها واوهامها في دولته الإلهية تعيساً ، اذ ان بدبيه العقل تقضي بزوالها وقرب انفراضاً بعدما تبين لها ان عمرها قصير وخطرها يسير واملها حقير... . بشهادة قول الإمام (ع): «اللهم يا دنيا عنك لقد طلقتك ثلاثة لا رجمة لي فيها...»^(٣) .

اذن تحقيق الإنسان لنفسه حيوانياً ، وارتضائه لها بان تكون مجازية امران يقضيان بامكانية ان يحشر هذا الإنسان على شاكلته في هذه الدنيا لما بيناه من ان الإنسان هو الذي ارتضى لنفسه بأن تدرج تحت الصفات الشهوية تارة ، وتحت الصفات الغضبية طوراً آخر ، ولقد بينا ايضاً أن إنساناً خان الأمانة التي اودعها الله عنه ونبي العهد الذي قطعه على نفسه في عالم الذر ، لا يمكن ان تكون هناك اية حاجة له لا في ارض القدس ، ولا في فضاء الملوك ، كون هذه الأرض وذلك الفضاء بريئان مما اصبح عليه هذا الإنسان من حيوانية ، بل ما هي حاجة تلك

(١) نهج البلاغة ، الخطبة: ٢٣٠ .

(٢) سورة الحج ، آية: ١١ .

(٣) نهج البلاغة ، فصار الحكم: ٧٧ .

العالَم المعقولة إلى تلك الجيفة الأرضية التي ترَكَم رائحتها انوف أهل الحقيقة في ذلك الواد المقدس الذي لا يدخله إلا من تزكي وتطهر : «فَاخْلُمْ نَعْلِيكَ إِنْكَ بِالوَادِ الْمَقْدَسِ طَوِي»^(١) بل إن أهل الحقيقة أنفسهم إذا ما ارادوا ان يغادروا هذا العالم المحسوس إلى ذلك الواد المقدس أو إلى (غار جراء) فإنه ينبغي عليهم ان يضعوا رؤوسهم تحت اقدامهم اذا ما حاولوا ان يطأوا بساط العظمة!... ما بكم يا أهل المجاز في دنيا المجاز لا تستيقظوا من نوم الغفلة لتروا ما اذا كان بإمكانكم ان تلتحقوا بسفينة القدس في بحار النور والحقيقة ، بل لعلكم تعاشرون على تلك الأحذية التي تركوها قبل الصعود إلى السفينة حينما أمرُوا بخلع النعلين بعدما أصبحوا على قاب قوسين أو أدنى ، فإنكم إن عشرتم عليها تستطيعون ان تجعلوا منها وسادة تستلقي عليها رؤوسكم حين السابات العميق فستريح العقول لها كونها كانت في اقدام القدس . والبيتين مطلقاً ، حيثُ ، في انكم ستهددون الى وجة سير السفينة لتلتحقوا بها حتى وإن أردتم الا تلتحقوا بها ، فإن تلك الهدامة ستحملكم على انتظار تلك السفينة التي تحمل أهل الحقيقة حتى تعود من رحلتها... وما ادرك ما رحلة القدس...؟!

اذن ليس هناك ما يمنع أهل المجاز من ان يعودوا الى حقيقتهم : بعدما ابى الله تعالى لهم الا ان يكونوا أناساً بصورهم وقلوبهم ؛ وبعدما بين لهم أن جوهر الدنيا والآخرة ليس واحداً وانما هما مختلفتان في جوهر الوجود ، كما انه تعالى سهل للإنسان سبيل الطاعة ، وانزل له قرآنآ فيه من الأحكام والقوانين ما يمكنه من الدنيا بحيث يحمل نفسه على الطاعة لله تعالى فيها ، وارشده الى طريق الخير وقال تعالى : «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يُرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يُرَهُ»^(٢) .

كما انه بإمكان اهل المجاز ان يخلعوا عنهم ثياب الهوان قبل فوات الأوان وان يعودوا الى امر ربهم بحيث يميزوا بين ما هي عليه الدنيا من مجاذبه ، وبين ما

(١) سورة طه ، آية : ١٢ .

(٢) سورة الزمر ، آية : ٨ .

هي عليه الآخرة من ديمومة وخلود من حقيقة ، فإن التمييز بين الآخرة والدنيا من شأنه ان يضع الإنسان بينهما ، فإذا نظر الإنسان الى شماله رأى الأولى ، وإذا نظر الى يمينه رأى الثانية ، وذلك يمكن ان يعيد الى ذاكرته معنى تحققه وتواصله ، كون عدم التمييز بينهما من شأنه ان يجعله يرى الاثنين معاً وهذا ما سيحمله على الظن انهما جوهر واحد ، وهذا الظن والتوهם من خلقه هو لا وجود له في الخارج ، وكما يقول بعض المحققين : إن كل انسان يخلق بالوهم ما لا وجود له في خارج محل همته لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤده حفظه ايها فمتي طرأت غفلة عليه عدم ذلك المخلوق^(١) .

ومقولتكم ان الدنيا والآخرة جوهر واحد هو من خلق الوهم عندكم ولا حقيقة له في الخارج ، فأعمال العقل في هذه المسألة سيؤول حتماً الى التمييز بينهما وسينفرز نتائج مهمة سيكون لها اكبر الاثر على ما تعتقدون به من خرافات ، «واكثر الحق فيما تنكرون»^(٢) .

كما ان الآخرة لا يمكن ان تكون من جوهر الدنيا لما يفضي اليه ذلك من قول بالتناسخ ، اذ اننا لو اعتبرنا الآخرة من جوهر الدنيا لما كان بالإمكان القول ان الدنيا فانية ، باعتبار ان الآخرة خالدة ، فإذا كانت الآخرة خالدة وهي من جوهر الدنيا ، فلا بد من ان تكون الدنيا خالدة ايضاً ، وحيثند لا يصح أن تخرب الدنيا البة . [انظر الفصول السابقة] .

يقول (الملا صدرا) : «لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح الدنيا تخرب البة وتض محل ولكان القول بالآخرة قولاً بالتناسخ ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها والإتفاق من جميع الملل منعقد على ان الدنيا تض محل وتغنى ثم لا تعمرا ابداً .

وثانية ان الاعادة لو كانت حقة يلزم التناسخ واجيب في المشهور بأن هذا

(١) را: الملا صدرا ، (كتاب العرشية) ، ص ٣١ .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة: ٨٧ .

القسم من النسخ مما جوزهُ الشرع ويسئ بالحشر ولم يتأملوا في أن طبيعة المحال بالذات لا يصير منها فرداً ممكناً بتجويز الشارع وتبدل الأسم ومحالية النسخ أمر مبرهن عليه...^(١).

من هنا ليس بأمكان أهل المجاز أن يبرروا معنى تواصلهم إلا من خلال الدنيا ، ولما كانت الدنيا جيفة ، فإن تواصلهم هو كذلك أيضاً لأنهم اذا ارادوا ل التواصل بل لتحقيقهم ان يكون ذا قيمة ، فينبغي عليهم ان يرتبوا بأسباب هذا الوجود ، ويقيم هذا الوجود . انهم يقولون بالجوهر الواحد لأجل ان يجعلوا من منطق الدهر عندهم منطقة ملحوظاً وذا قيمة ، ولأجل ان يعطوا ل التواصلهم الحيواني معنى الحقيقة ، وهذا ما لا يمكن ان يبرر لا في منطق العقل ، ولا في منطق الشرع بسبب ذم الله تعالى لهؤلاء الدهريين ومنظمتهم^(٢).

هل القول بالحشر الحيواني يفضي الى النسخ؟؟

اجمع المسلمين على أن النسخ ممتنع بالبراهين القوية ، واعتبروا القول به قوله مخالفًا للنص الإلهي لما يؤدي اليه هذا القول من خلط بين اجناس المخلوقات ، والى اعتبار البعض منها من نسل البعض الآخر ، ولقد دلت الآيات القرآنية الرحمانية على ان للإنسان قيمة في ذاته . «هل أنت على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً»^(٣) وان للإنسان اعتباراً وجودياً خاصاً به تمثل في قوله تعالى «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر»^(٤) ، بما أودع الله فيه من المعاني القدسية ، والحقائق الإلهية التي ميزت الإنسان عن غيره من الموجودات . كما يمكن القول: انه لا شيء يمنع من تأويل الآيات الدالة على المنسخ تأويلاً يخرجها من دلالاتها المجازية الى الدلالة الحقيقة ، لأن الله سبحانه وتعالى قال:

(١) الملا صدرا ، كتاب العرشية ، ص ٣٧.

(٢) وردت عدة آيات في القرآن ، تشير الى منطق الدهريين ، «مثل آية»، «وما يهلكنا الا الدهر».

(٣) سورة الإنسان ، آية : ١.

(٤) سورة الإسراء ، آية : ٧٠.

نختم على قلوبهم بسبب بعدهم عن الحق واتباعهم لأهوائهم وشهواتهم ، ولهذا قال تعالى : ﴿كُونوا قردة خاسدين﴾^(١) أي خبران ، اي كانوا جامعين بين القردية والخسرو وهو الصغار والطرب»^(٢) .

كما أجمع المسلمون على أن هناك فرقاً كبيراً بين معنى المسمى الذي هو بمعنى الطبع والختم ، وبين معنى التناسخ الذي يفيد معنى اعدام الإنسان وايجاد القيد ، حيث ذهب البعض إلى القول : إن الإنسان انما هو بهذا الهيكل المشاهد وبهذه البنية المحسوسة فإذا ابطلها الله تعالى وخلق في تلك الأجسام تركيب القيد وشكله ، فإن ذلك يكون اعداماً وايجاداً ، كما اسلفنا ، وهذا ليس مسخاً وإنما تناسخ ، وقد اسقط الحكماء هذا المعنى بقولهم : «إن المشار إليه يقول «انا» ليس هو هذا البدن المشاهد المحسوس او غيره ، وإنما هو شيء وراء البدن ، انه جوهر روحاني فاض على هذا القالب واحياء واتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها... هذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ، ووافقوهم في ذلك جماعة من ارباب الرياضة واصحاب المكافحة» . را : النفس البشرية عند (ابن سينا) ، تقديم البير نصرى نادر ، ط ٣ ، ١٩٨٦ ، الفصل الأول ، ص ٣١ .

ومما يدل على محالية التناسخ ايضاً هو ما ذهب اليه الفيلسوف الإلهي والحكيم الرباني (الملا صدرا) بقوله : «إن الهيكل كثيراً ما يتبدل بالنمو والذبول ، والسمن والهزال ، والشخص باق بعينه لا يتبدل ، والباقي غير الزائل ؛ فالإنسان وراء الهيكل ، سواء اكان امراً جسمانياً سارياً في البدن ، او غير جسماني كما يقول فلاسفة ، وعلى التقادير فلا امتناع في بقائه مع تبدل شكله الى شكل آخر»^(٣) .

هذه هي اقاويل الحكماء في التفريق بين ما يكون عليه المسمى ، وما يكون

(١) سورة البقرة ، آية : ٦٥ .

(٢) انظر تفسير القرآن للزمخشري ، الكثاف ، الدار العالمية ، بيروت ، ج ١ ، ص / ٢٨٦ .

(٣) الملا صدرا ، تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٧١ .

على التناصح ، اما ما ذهب اليه اكتر المتكلمين ، فهو أن الإنسان هو هذا البدن هم أرادوا ان يدفعوا امكان التناصح على اساس أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس ، مما أدى بهم الى الخلط بين ما هو جائز في الدنيا ، وبين ما هو جائز في الآخرة ، والدفع لهذا الإشكال ، وأعني التناصح ، على اساس هذا الإعتبار حسب ما صرّح به الحكماء هو في غاية السخافة ، لأن المراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله : «انا» وهذه الآنية ليست جزءاً من الجسم ... فذات الإنسان مختلفة عن البدن وأجزاءه الظاهرة والباطنة ، فالنفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به ...^(١).

لقد خلط بعض علماء الكلام بين ما هو جوهرى وما هو عرضي ، وهذا ما حملهم على القول : إن المسخ هو ان الله تعالى قد أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام قرداً ، والنتيجة عندهم كانت ان ذلك هو اعدام وإيجاد وليس مسخاً . فهم ارادوا أن يدلّوا على ان ابطال البنية المخصوصة المحسوسة لا بد ان يؤدي الى ما لا يكون مسخاً على الإطلاق .

من هنا فإن براهين المتكلمين ليس بأمكانها ان تصمد امام براهين الخصم ، اذا ما كان البدن هو المعتبر من حيث الجوهرية ، باعتبار ان ما ذهبوا اليه بقولهم : «إن الإعدام والإيجاد للجسام في الدنيا وتبدلها لا يفضي بنا الى الشك في المشاهدات ؛ لأن الشك فيها قد يحصل فيما لو شاهدنا كلباً أو قرداً إنساناً عاقلاً . واما كونه إنساناً في وقت واصبح كلباً في وقت آخر ، فهذا لا يوجد الشك في المشاهدات^(٢) .

هذه هي المسألة الأخلاقية بين من اعتبر الإنسان هو البدن ، وبين من اعتبر الإنسان هو شيء وراء البدن ، ويمكن القول ان هذه المسألة قد حسم امرها بعد ان استقر الرأي على ان الإنسان لا يمكن ان يكون هو هذا الهيكل ...

(١) را : ابن سينا ، النجاة ، مقالة ٦ ، (في النفس) ، ص ٢٢٠ .

(٢) باعتبار ان المسخ هو مذهب جمع كثير من الفضلاء .

نحن نستطيع ان ندلل على إمكانية ان يحشر بعض الناس حيوانات في الدنيا من دون ان يفضي بنا ذلك الى مخالفة ما ذهب اليه الحكماء في هذه المسألة بعدها تبين لنا أن لا اعدام ولا ايجاد للإجسام في هذه الدنيا ، وانما هناك مسخ فقط بحيث تبقى الصورة إنسانية والذي يتغير هو القلب فقط ، فبعد ان كانت الصورة والقلب يشيران الى معنى انساني ، اصبحت الصورة وحدها هي التي تشير الى هذا المعنى عند بعض الناس ، وفي نفس الوقت هي تشير الى حشر حيواني ايضاً .

اذ ان الذي يمنع من هذا المسخ في امة محمد (ص) كما قال الحكماء: هو عدم رسوخ الصفات الرديئة الفسانية على ذلك الحد الذي رسخت عليه تلك الصفات في امة موسى (ع) ، لكن هناك امكانية رسوخ لهذه الصفات الرديئة . اذ انه لا محيل لذلك اذا ما تمدد تلك الانفس في غيرها وفي تمردتها على الحق ، باعتبار ان سبب مسخ القوم الذين كانوا في زمان (موسى) (ع) هو اعتدائهم في السبت وعدم سماعهم للأمر الإلهي ، فإذا كان المعتدون في امة محمد (ص) لاعتدال مزاجهم لا يمسخون ، فإن ذلك لا ينفي امكانية ان يحشر هؤلاء حيوانات تحت اي صفة من صفات النفس الشهوية او الغضبية قبل ان يتقلوا الى الحشر الابدي الذين ارادوا التوा�صل معه بأختيارهم . واذا كان الممسوخ في امة موسى (ع) لا يعيش اكثر من ثلاثة ايام ، فإن ممسوخ الباطن في هذا الزمان هو الإنسان الذي حشر حيوانياً تحت صفة من الصفات المذكورة اعلاه يمكن ان يعيش اكثر من ثلاثة أيام بسبب ما بينه وبين الممسوخ في زمن امة موسى (ع) من اختلاف في الصفات الفسانية بحيث انه يوجد من الصفة الفسانية ما يجب ان تكون قرداً او خنزيراً ، ومنها ما يجب ان يكون حماراً او بغلأ او ما اشبه ذلك من الصفات الشهوية ، وللتدليل على هذا المعنى نذكر ما نقله الفيلسوف (الملا صدرا) عن الفيلسوف الدواني ، عن استاذه ، حيث قال: «سمعت من استاذه العالم العامل محي الملأ والدين (محمد الأنصاري - نقلًا عن بعض من لقاءه من الثقات - انه كان في بعض نواحي فارس بعض من الأولياء ، فدخل عليه ذات يوم واحد من اهل الدنيا ، وكان ذلك الولي مستغرقاً في حاليه ، فلما نظر عليه قال لخادمه: «اخرج هذا الحمار»؛ ولم يكن يرى منه إلا صورة الحمار التي هي صورته

في المواطن الأخرى ، فتعجب التلميذ وانفعل من ذلك الرجل ، ثم سئل عن الاستاذ: لم قلت كذا يا فلان؟ فقال: «اني ما قلت إلا كما رأيت»^(١) .

هذا اذا كان يدل على شيء ، فاما يدل على حقيقة الحشر والمسخ معاً (الحيواني) لهذا الإنسان (الصوري) في الدنيا ، وهو متواصل ومحشور مع ما أعد له من عذاب في الآخرة ، وإن كان لم ينزل موجوداً في الدنيا .

وقد يدفع الإشكال بما قاله الإمام علي (ع) في بيان صفات الفساق إذ هو يقول: ... وأخر قد تسمى عالماً وليس به^(٢) ، فاقتبس جهائلاً من جهاله ، واصطليل من ضلاله ، وتنصب للناس أشراكاً من جهائل غرور وقول زور ، قد حمل الكتاب على آرائه ، وعطف الحق على اهوانه ، يؤمن الناس من العظام ويهون كبير الجرائم يقول: اقف عند الشبهات وفيها وقع ويقول واعتزل البدع ، وبينها اضطجع ، فالصورة صورة انسان والقلب قلب حيوان ، لا يعرف بباب الهدى فيبتعد ولا بباب العمى فيقصد عنه . فذلك ميت الأحياء فلين تذهبون^(٣) .

هذا الإنسان الممسوخ في باطنه ، المحشور في الدنيا على شاكلته الحيوانية الذي قال عنه الإمام (ع) انه (ميت الأحياء) لا بد انه ميت حقيقة ، ولا يجوز حمل عبارات الإمام على المجاز ، باعتبار ان الإمام هو أشد رؤية لمثل هذه الصورة المحجوبة عن أعين الناس من اي انسان آخر من الفضلاء والمكاففين ، فإذا كتمت تعجبتم مما ذكره (العلامة الدواني) عن استاذه ، فلا ينبغي لكم ان تعجبوا مما يقوله الإمام (ع) عن هؤلاء الناس الذين مسخوا في باطنهم ، «وانقلبوا الى غير تلك الصور من ملك او شيطان ، او صورة بهيمة او سبع وبالجملة صورة حيوان مناسب لما هو في باطنه عليه من حمار او كلب او خنزير او اسد ، وكل ذلك يخالف

(١) العلام صدرا ، (تفسير القرآن) ، ج ٤ ، ٤ ، ٣٠ .

(٢) بعد وصفه عليه السلام للعالم الحقيقي ، يبدأ بوصف الانسان الممسوخ الذي تسمى عالماً وليس به .

(٣) نهج البلاغة ، شرح عبده ، الخطبة ٨٧ ، ص ٢٠٧ .

ما فطر عليه الإنسان في مقام بشريته الطبيعية»^(١).

من هنا ليس من الضروري ابداً أن تعدم الصورة الإنسانية حتى يقال أن الإنسان مسخ واصبح حيواناً ، أو قرداً ، او خنزيراً ، بل يمكنني لكي يحصل المسخ ولكنني يحقق العذر الحيواني في هذه الدنيا ، ان يختتم الإنسان على قلبه ، وعلى بصره ، بحيث يصبح مثله ، وكما يقول الله تعالى «كمثل العمارة يحمل اسفاراً...»^(٢) أو كمثل تلك المطابا التي تحمل الآثام والأوزار، وقد أشار الإمام علي (ع) الى هذه الحقيقة في وصفبني امية بقوله إنهم : «مطابا الخطيبات ، وزوامل الآثام»^(٣) .

إن معنى ان يكون الإنسان إنساناً بالصورة فقط ، معناه ان نحكم على البشرية جموعها انها ذات صفة انسانية واحدة متصفه بالحقيقة دائمًا وبالتواصل الحقيقي ايضاً ، وذلك اذا ما حصل ، فإننا تكون قد ساولينا بين الحكماء والأغبياء ، بين الأحياء في موتهم وبين الأموات في حياتهم ، بين الإمام علي (ع) ومعاوية ، وبالتالي تكون قد اطلقتنا صفة الخلود على جميع هذه الصور التي اكثراً أهلها مسخوا باطنياً وحشروا حيوانياً ، من دون ان يؤدي ذلك الى اي معنى من معانى التناسخ^(٤) .

كما أثنا بینا أيضاً ، فيما سلف ، أن النفس الحيوانية ليس لها اي معنى خارج دنيا المجاز بعدما كتب عليها صاحبها كل ما من شأنه ان يساعد على تحقيقه حيوانياً وعلى مسخه باطنياً، وكل ما يسبب له نفقة الله عليه في الدنيا والآخرة ، هذه

(١) العلام صدرا (تفسير القرآن) ج ٣ ، ص ٤٧٣ .

(٢) سورة ٦٢ / ٥ .

(٣) نهج البلاغة ، شرح عبله ، الخطبة ، ١٥٨ ، ص ٣٤٤ .

(٤) الزوامل: جمع زاملة وهي ما يحمل عليها الطعام في الابل ونحوها .

(٥) إن كانت النفس باقية والصورة متبدلة ، فهو بعينه التناسخ - وهو محال كما عرفت - وإن كان

الشخص الذي كان إنساناً قد عدم وُجُود شخص من القردة ، فكان أهلاً للبعض من الناس ، واحداً للبعض من القردة .

النفس لا تستطيع مغادرة هذا العالم المحسوس لبراءتها من كل معقول ، فكيف يمكن ان يكون لها حظ في عالم القدس والملائكة؟

انها نفس محشورة ممسوحة ، مجازية ، متواصلة في مجاريها مع ذلك الحشر الحقيقي الذي سيعرض الجميع فيه على الحساب ، إلا ان ما يتميز به الحشر الحقيقي عن الحشر المجازي هو ان الحشر الأول يكون له من القدس في عالم الآخرة اضعاف ما كان له منها في دنيا المجاز ، بل يمكن القول: إن الإنسان الذي يبقى انساناً في صورته وقلبه ، في الدنيا ، هو انسان دائم التواصل مع السماء ، ويعرف ما يتظره (حقيقة) في ساعة الحشر الحقيقي ، وعنه من علم الكتاب ما يؤهله لمعرفة كل ما سيجري في ذلك العالم الحقيقي من حوادث وألام . بل إن كرامة هذا الإنسان الذي منحه إياها الله تعالى تمنعه من النظر إلى أولئك المجازيين الذين حشروا واعمالهم في جهنم .

اما الحشر المجازي^(١) ، فإنه يتميز بتلك الصفات الشهوية والغضبية التي تجعل منه انساناً مستواً في جميع مراحل حياته ، لغرابته عن عالم القدس والملائكة ، ولزوال عقله فلا يمكن تدبير بدنـه بعذاء يناسبـه فيموت بعد فترة ، وليس من الضروري ان تكون تلك الفترة محددة ، كما هو الشأن في الممسوخين في أمة موسى (بني اسرائيل) التي كانت قرابة ثلاثة أيام او نحوها .

إن الممسوخين في أمة النبي (ص) (الأموات الأحياء) قد تكون مدة حياتهم أكثر من ذلك إلا ان هناك يقيناً بأنهم لا يستطيعون تدبير ابدانهم بأغذية من شأنها ان تخفف بعض الشيء من تلك الصفات النفسانية الرديئة ، وحسبما يقول الحكماء: ان كثرة الطعام تميت القلب وبما أن سبب هلاك الممسوخ في كل زمان هو زوال عقله وموت قلبه فذلك دليل على ان الممسوخين من أمة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، سيكون سبب هلاكهم ايضاً زوال العقل ، لكن لا يستطيع احد

(١) ان نقلب القلوب مع بقاء الصور على ما هي عليه امر غير ممتنع في الدنيا ، وإن كان في النشأة الآخرة ممكناً ، بل حاصلاً .

ان يحدد المدة التي سيقى هؤلاء فيها على قيد الحياة . والله اعلم بها . وهنالك اشارة لطيفة في نهج البلاغة تشير الى هذه الحقيقة ؛ حقيقة ان هلاك الممسوخ إنما تكون اولاً لزوال عقله ، وثانياً لسوء تدبير بدنه بغذاء لا يناسبه ، حيث يقول الإمام علي (ع) : «سيظهر عليكم بعدى رجل رحب البلعوم مندحق البطن يأكل ما يجد ويطلب ما لا يجد فاقتلوه»^(١) .

هذه الإشارة اللطيفة الى حقيقة المسمخ الباطني ، والتحقق الحيواني الذي هو بحد ذاته حشر حيواني متواصل لا تصارم له ، هي تفيد معنى التمايز بين الصفة النفسية المرروضة بالتقوى ، وبين الصفة النفسية الردية التي تلوثت بالدنيا ، ومما يدل على استواء الأمر الحيواني عند هذا المندرج هو قوله حين الإنتهاء من الطعام ، «والله ما شئت ، ولكن مللت» كما أنه لا يوجد في هذا الكلام ما يميز بينه وبين (بني اسرائيل) الذين وحسب ما ينقل (ابن عباس) انهم كانوا يتعاونون في شهر من السنة كالكلاب ؟؟

ومن بامكانه ان ينفي امكانية ، وإن كنا نحن نجزم بذلك ، أن يكون سبب الحشر الحيواني لهذا الإنسان ولكل من هو من فصيلته الحيوانية ، وسبب موتهم في حياتهم رغم ما كانوا عليه من الدهاء والحيلة ، هو هذا البطن الذي لم يجد في وهي الله تعالى من الطعام والغذاء ما يناسبه بعد ان تحول الى بطん حيواني لا يرعوي عن اكل الحرام ؛ «لو كان الأعمى يلحظ ، أو النائم يستيقظ وأقرب بقوم من

(١) نهج البلاغة : الخطبة : ٥٧ ، يقول (ع) : اقتلوه لأنه ممسوخ ومدرج تحت الصفات الحيوانية ومن شأن بقائه على قيد الحياة أن يمنع الناس من التواصل مع سببهم الحقيقي لكنهم لم يقتلوه ، وكانت النتيجة انه تحكم بمصائر الناس ، هذا فضلاً عما احدث وجوده على رأس السلطة من تصارم في المجتمع الإسلامي ، مما يعني ان حسم مادة هؤلاء في الحكم يبدو ضرورياً فيما لو اردنا للمجتمع الإسلامي تواصلاً وجودياً وتحقيقاً سرمدياً ، والأمر ليس مقتضاً على هذا (المندرج في بطنه) ، وإنما هو يتعداه الى جميع انصاره وأعوانه في كل زمان ومكان . . .

الجهل بالله تعالى قائدتهم معاوية ، ومؤذبهم ابن النابعة^(١) .

إن ما ذهبتنا إليه في الدلالة على حقيقة الحشر العيوني لأهل المجاز في الدنيا ليس من الحق أن يحمل على التناصح ، اذ انه ليس ممتنع عقلاً ان يمسح انسان ما في هذه الدنيا بسب افراطه في شهوته التي لا يمكن ان تكون دليلاً على معنى التواصل الحقيقي لهذا الإنسان في هذه الدنيا ، كما ان ذلك لا يخالف الشرع باعتبار أن الله تعالى قد اشار الى أنه سيكون في الدنيا من (الجن والإنس) من لا يعمل خيراً ، ومن لا يفقه قوله قوله : «ولقد ذرنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفهون بها ولهم أعين لا يصررون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كانوا انعاماً بل هم أضل أولئك هم الغافلون»^(٢) .

إن انساناً يعيش في الدنيا ولا ينتفع بقلبه ، ولا يبصره ، ولا يسمعه ، فكيف لا يختم على قلبه ، بل كيف لا يكون ممسوخاً مطروداً من رحمة الله تعالى حتى ولو بقي على صورته الإنسانية^(٤) ، اذ ان هذه الأخيرة لا تفيد معنى التحقق ، ولا معنى التواصل الحقيقي ، ولا معنى الحشر الحقيقي ، ولو لا ما جعله الله في هذه الدنيا من أسباب ومبنيات ، ومن ثبات في القوانين العقلية المعول عليها في اطلاق الأحكام على موضوعات هذا العالم لمسحت صورة هذا الإنسان الكافر قرداً أو خنزيراً أو غير ذلك ، ولكن من الممكن ان يتم أهلاكه ليس في ثلاثة أيام بل في لحظات لما أصبح عليه هذا الإنسان من فرعونية وحيوانية ، إلا ان حكمة الله تعالى اقتضت ان تبقى أشكال هذا العالم على ما هي عليه الى يوم معلوم يتحقق

(١) نهج البلاغة ، شرح عبده ، الخطبة ١٨٠ ، ص ٣٧٩ .

(٢) ابن النابعة ، (عمرو بن العاص) .

(٣) سورة الاعراف ، آية : ١٧٩ .

(٤) روي عن سجاد انه قال: إن الله تعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم ، لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى: «كمثل الحمار يحمل اسفاراً» [راجع ، مجمع البيان . ١٢٩/١]

في المسمى و يحشروا على صورة تلك الحيوانات المناسبة لهم ، وكما ورد في الحديث انه : «يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير»^(١) وبما اننا ذهنا الى ان هناك حشراً حيوانياً يصل الدنيا بالآخرة لأولئك الذين لم يفهوا قول الله تعالى ، فمقولة ان الحشر الحيواني في الآخرة لهؤلاء لا تعني انهم غير محشورين في الدنيا على هذه الشاكلة ، وانما هي تشير الىحقيقة تواصل هؤلاء حيوانياً من الدنيا الى الآخرة وهم ممسوكون بحبيل وجودي من نار يتظاهر منه الشرر^(٢) ، ليصيب فيهم كافة المناخي النفسية الرديئة ، فهو تارة يصيب النفس الشهوانية فيجعلها ، وطوراً يصيب النفس الغضبية فيحدث فيها ما يحدث في الأولى ، الا تظرون الى انسان اشتغلت فيه النار الغضبية كيف يتشر الدم في عروقه ، وتتشدد حمرة وجهه ثم يسود ويتحرك اوداجه وتضطرب اعضائه وقد تطلع هذه النار على قلبه فتحرق اختلاط بدنها وتتفنی رطوبته ، وقد يعمي بصره من ذلك لإمتلاء كهف دماغه من سواد الأدخنة المتولدة فيه ، وربما يموت غيظاً لفساد مزاج الروح وانقطاع مادة حيوانية من الدم الصالح لتكون روحه البخاري^(٣) .

(١) الحشر هنا ليس شرعاً فقط ، بل هو عقلي ايضاً لما يتباهى من ان ميت الاحياء هو ممسوخ باطناً على صورة حيوانية؛ الا انه قادر على ازالة هذه الصورة في الدنيا ، وان يتحقق لنفسه الحشر الشرعي الإنساني في الآخرة فيما يتابع اوامر الله تعالى . اما اذا لم يتابع اوامر الله تعالى ، فإن صورته تبقى هي هي في الدنيا والآخرة .

(٢) كما في قوله تعالى : **«انها ترمي بشرر كالقصر»** **«كانه جمالة صفر»** ٣٢/٧٧ ، وسلام على من قال : ما خير بخير بعده النار .

(٣) قال الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز : **«ولو كنت فطاً غليظ القلب لانقضوا من حولك... ١٥٩/٣٤»** في هذه الآية اشارة الهيبة واضحة الى النفس الغضبية بحيث انه لو استحكمت هذه النفس على الإنسان لمنعته من ان يتخذ صديقاً ما ، والمشهور عن الحكماء : ان الرجل الغظ لا يقدر على اعمال عقله في الكثير من المسائل التي يجب إعمال العقل فيها بسبب تلك النار المشتعلة في نفسه والتي يملأ دخانها كهف دماغه ، وما من شك ان هذه النار اذا طلعت على الغزاد ، فإنها تعميه وبمحضه ان يعمي القلب يُمسخ الإنسان باطنياً ، ويحشر على شكل حيوان في الدنيا والآخرة ولا يكون له من الإنسانية سوى الصورة . لذا فإن الله تعالى ينهى عن الغلاطة لأجل ان يكون الإنسان عادلاً في احكامه على نفسه وعلى الآخرين وخصوصاً اذا كان حاكماً ، باعتبار ان الحاكم الغظ والذى تسيطر =

هذا هو معنى أن يكون (ميت الأحياء) محشوراً على شاكلته في الدنيا والآخرة ، كما أن رحمة الله تعالى لهذا (الميت) تجلّى ورغم أفاعيله بنفسه وتحقيقه لحيواناته البهيمية في انه تعالى أبقاء على صورته ، وإلا هو ، في الحقيقة ، لم يعد مستحفاً لهذه الصورة التي ميزه بها تعالى عن سائر الحيوانات ،

= عليه النفس الغضبية لا يستطيع ان يكون عادلاً ، وبالتالي فإن غضبه يكون سبباً للظلم والجور في المجتمع. وقد اجمع المسلمين على ان هناك من الخلفاء المسلمين من منعه غضبه عن ان يكون عادلاً في أحکامه ، ومن ان يكون مصيباً في اجهاداته وتآلياته ، كما ان هذه الآية المباركة تشير في مضمونها الى حقيقة اسلامية هامة جداً ، وهي انه لا يجوز تولية الإنسان الذي يغتصب كثيراً مقاليد الحكم في الاسلام لما يؤدي اليه ذلك من خطط وشamas ونلون واعتراض في حياة الناس، هذا فضلاً عما يحدثه ذلك في شخصية الحاكم نفسه ، لأن الحاكم الغليظ الفظ الذي يتميز بنفسه الغضبية لا يخلو في غضبه من احد امريرين ، إما ان يكون ظالماً ، وإما ان يكون مظلوماً؛ علمًا بأن المسؤولية عن الناس لا تستدعي ان يكون الحاكم كذلك ، وهذا ما تشير اليه آقوال الحكماء حيث نقل عن (فيثاغورس) أن أهل رومية مات ملوكهم ، فاتفق آراؤهم على تعلیکهم لرجل منهم ، فعزموا على تعلیکه ، ثم احبو مشاوره الفیلسوف (فيثاغورس) واستشاروه في ذلك ، فقال لهم: «اما انا فلا ارى تعلیکم لهذا عليکم» فقالوا له: «ولم ذلك ايها الحكم؟»، فقال لهم: «لأنه قد اشتهر عنه انه كثير الغضب؛ وليس يخلو في غضبه من احد امريرين ، يكون ظالماً ، او يكون مظلوماً؛ والظالم لا يصلح ان يملك على الناس ، والمظلوم ضعيف ، والضعف لا يصلح للملك» [را: رسائل فلسفية ، للكندي ، والفارابي ، وابن ساجه ، وابن عدي ، حقها وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، دار الأندلس ، بيروت ، ط ١٩٨٣ ص ٢١١] وراجع ايضاً: الخطبة الشقشيقية للإمام علي (ع) ، نهج البلاغة ، عبده ، ص ٨٨ .

إن الإنسان الذي تستبد به نفسه الغضبية يعم بصره ، وقلبه ، ويفسد مزاجه ، وكل ذلك يكون نتيجة لتلك النار المشتعلة في نفسه التي تمنعه من ان يكون حياً في قلبه وهذا الإنسان ليس يمكنه الاستمرار في حياته الإنسانية لأنعدام ما تكون به هذه الحياة من إيمان وغير ذلك مما يجعل منه انساناً بصورته وقلبه؛ إيمان يحول دون ان يمسخ الإنسان باطنه ، ودون أن يحضر في حياته حيواناً . لقد توهם الإنسان ان الدنيا خلقت لنفسها ، وهذا الظن كان سبباً في اشتعال نفسه الغضبية التي تحول دون ان يستمر الإنسان في إنسانيته . لذا فإن استبداد هذه النفس الغضبية بقلب الإنسان لا يمتنعا ابداً من القول عنه انه أصبح اسدًا ، وسبعاً ضارياً . أو ممما هو مدرج تحت صفات النفس الغضبية: انتهى .

وليس ذلك عجياً بشهادة قوله تعالى : ﴿يَحْذِرُكُمْ أَنَّهُ نَفْسَهُ وَأَنَّهُ رَمُونْ بِالْعِبَادِ...﴾^(١) فإذا ثبت ما قلناه ، فنقول : إن ما ذهب اليه (مجاهد) في أن المسمى هو بالختم والطبع قد لا يفيء معنى المجاز المشهور على حد ما قرر البعض من أمثال (الإمام الرازي)^(٢) وغيره ، فكيف يكون مجازاً وهو كان متحققاً في (بني إسرائيل) ؟ وليس ممتنع عقلاً أن يمسخ هذا الإنسان حماراً أو قرداً إذا ما تماهى في جهالته . والوجه الحسن في رواية (مجاهد) هو أن الله تعالى يختم على قلوب هؤلاء بحيث يتتحول شخص واحد من صورته إلى صورة حيوان ، كما أن ما دلت عليه الآيات من حيث الحقيقة لا يمكن أن ندل عليه نحن من حيث المجاز ، فإذا كان المسمى قد تحقق في (بني إسرائيل) ، فليس هناك ما يمنع من تتحققه في كل زمان ، لكن كما قلنا آنفاً أن حكم الله تعالى اقتضت أن يبقى الإنسان على شاكلته الصورية لأن الصورة فيما لو كان مسخها ممكناً ، لكن من الممكن أن تمسخ صورة حيوان آخر ، وبذلك نطرح امكانية أن يصبح الإنسان حيواناً ، والحيوان إنساناً ، والنار ماء ناراً ، وبذلك تكون قد الغينا هذا القانون الإلهي الذي ما أصبح العقل عقلاً إلا به وإن كان ذلك ليس بمحال على الله ، لكن حكمته اقتضت أن يبقى العقل عقلاً ، والإنسان إنساناً ، والحيوان حيواناً ، وبما أن الأمر يختلف بين ما هو متحقق إنسانياً وبين ما هو محقق حيوانياً ، فإن الله سبحانه تعالى جعل الإنسان مميزاً بخصائصه التي تجعل منه إنساناً عقلاً واوحي إليه من الآيات ، وأرسل إليه من الرسل ما يزهله لتحقيق نفسه وما يميزها دائمًا عن غيرها من المخلوقات ، فإذا لم يقم الإنسان بإحياء نفسه وتحقيقها بتلك التعاليم الإلهية التي فيها حياة القلب والعقل معاً ، فذلك سيؤدي إلى موت القلب ، وهذا الموت للقلب هو سبب المسمى بحيث يصبح الإنسان حيواناً حقيقياً ، وإن كان لم ينزل موجوداً على صورته الإنسانية .

فالقول بأن المسمى هو مجاز شائع ، قول يكرّس معنى الإنسانية لإنسان مات

(١) سورة آل عمران ، آية : ٣٠ .

(٢) الرازي ، تفسير القرآن . دار أحياء التراث العربي بيروت ج ٣ ، ص ١١١ .

قلبه وعقله؛ لأن حقيقة الإنسان هي أن يكون شيئاً ، «والشيء ينتفي بانتفاء أثره المطلوب». أما إذا كان المطلوب من هذا الإنسان أن يكون مؤمناً حقيقةً «وعلى سبيل نجاة» ولم يكن كذلك؛ فإن الشبيهة تنتفي عنه حتى ولو بقيت صورته صورة إنسان ، فهو بالحقيقة لم يعد إنساناً^(١). ونحن وإن اطلقنا عليه هذا الاسم ، فإننا نطلقه مجازاً وليس حقيقة ، وبذلك ننتهي إلى ما مفاده أنه حيث يوجد الإيمان توجد الحقيقة ، وحيث لا يوجد الإيمان يوجد المجاز والمسخ والحشر الحيواني على الصورة المناسبة وهذا المسوخ لا بد من أن يكون بحسب الباطن لما يفيده هذا المعنى من استقرار في هذا النظام الكوني على حسب ما اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون عليه بحيث يكون كل شيء في هذا العالم موجوداً على حسب ما أوتجه الله من الأسباب والمسبيات ، وأن يكون الحيوان من نطفة الحيوان ، والإنسان من نطفة الإنسان . . .

البرهان على استحالة مسوخ الصورة الإنسانية في الدنيا:

يقول الفخر الرازي: «إن الإنسان اذا اصرَّ على جهالة بعد ظهور الآيات ، ووضوح البينة ، فقد يقال في المُرْفَع انه حمار وقرد ، واذا كان هذا المجاز من المجازات المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البُتَّة»^(٢) .

نحن وإن سلمنا بالمجاز المشهور والمسخ الباطني ، فإننا نبقى حيارى ازاء ما هو معتبر عرفاً وما هو معتبر حقيقة ، وما من شك ان كبير الفلاسفة قد دفع الإشكال بما لا يدع مجالاً للشك فيه بقوله: «اذا صار الإنسان بحيث استحكمت في نفسه صفات البهائم والسباع وصارت هذه الذمائم خلقاً وملكة لها ، وبطلي الاستعداد الذي كان اولاً في نفسه لتحصيل الكمالات العلمية والعملية قبل

(١) يقول الإمام علي (ع) في خطبة الجهاد: «يا أشباء الرجال ولا رجال» ، اذ هم لم يعودوا رجالاً لأنفقاء أثر الشبيهة عنهم ، كون الإنسان سمي شيئاً عاقلاً لأنه ذو عقل وقلب وحمية وشجاعة ومحبة . . . الخ ، فإذا انتفت عنه كل هذه ، فما معنى شبيهته . . .؟ را: خطبة الجهاد ، (نهج البلاغة) ، الخطبة: ٢٧ .

(٢) تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ١١١ .

استحکام الدواعي البھيمية والسبعة ، وطبعت على قلبه الهیئات المظلومات والملکات المسودات» فمن أین وانی تبقى له اثر من آثار الروح المجردة التي شأنه العرفان بالله وملکوته والتقدس عن البدن وناسوته؟

اذ الإنسان انسان بروحه المقدسة... لا يبدنه الظلماني ونفسه الحيوانية ، وانه بتقوية جانب الروح واعدادها بالعلم والعمل يكون مرتفعاً من افق الحيوانات الھالكة وبصیر من جملة الملائكة المكرمة بالفعل بعدما كان ملکاً بالقوة ، او باهماله جانب الروح وتقوی القوى الحيوانية يبطل استعداده الملكي الذي به قوام الإنسان من حيث هو انسان... لكن لا يبطل بالمدة فيخلص من العذاب والھوان لقيام البراهين الشرعية والعلقية على بقاء سخن الإنسان في النشأة الثانية^(۱) ، بل يبقى بقاء لا موت فيه ولا حياة ولا خلاصاً معه ولا نجاة ، اذ ليست

(۱) قضت حکمة الله تعالى ان يكون من الإنسان انساناً... الخ . بمعنى آخر انه تعالى قضى بأن يكون الإنسان هو السبب العرضي للإنسان ، وان الحيوان هو السبب العرضي للحيوان ، فإذا ارتفع هذا القانون واصبح الإنسان سبباً عرضياً للحيوان ، والعكس ، فإن من شأن ذلك ان يرفع العقل ولادي ذلك الى الاضطراب في هذا العالم ولاختلال النظام ، ولتحولت الاشياء ، ولاحتلال الحكم عليها باعتبار ان النار وجدت ولا بد ان تحرق ما يقترب منها ، فإذا لم تحرق لاحتلال على الإنسان ان يعرف خاصيتها ، بل قد يصبح ما هو سبب للموت سبباً للحياة ، والعكس . وهذا يجعل الإنسان غير قادر على معرفة اي شيء عن هذه الاشياء ، وحاشا الحق تعالى ان يكون في خلقه غير حكيم . لهذا السبب ومن خلال الاحکام الثابتة التي يتبعها العقل في حكمه على الاشياء ، نرى انه من المستحبيل ان يمسخ الإنسان بصورته في هذه الدنيا ، لأنه لو جاز مسخ الإنسان بصورته لجاز مسخ الحيوانات الأخرى ايضاً الى صورة اخرى ، من قبل ان يصبح الإنسان حيواناً ، والحيوان انساناً ، والنار ماء ، والماء ناراً . وهذا من شأنه ، اذا ما حصل ، ان يرفع العقل... وبطبيعة العلم .

ان حکمة الله اقتضت ان يكون هذا الإنسان انساناً بصورته وبقبليه ، والحيوان حيواناً بصورته وغريزته ، والنبات نباتاً بصورته ونموه ، كما ان الله تعالى خير هذا الإنسان دون غيره في ان يقوم بتحقيق نفسه ، وبيان يستمر في تمييز نفسه عن سائر الموجودات والمخلوقات ، فإن این لا المعاندة للحق ولما جلت عليه نفسه من محنة للخير فإنه يمسخ باطنیاً بسبب ما اصبح عليه من معصية ، اذ هو اختار لنفسه بأن يكون متحققاً حيوانياً... .

حياته بالقدرة والمعرفة ، بل بالإفعال والغصة والعذاب فيقي اسيراً في كرب السعير ، محترقاً بنار الشهوات ، ملسوعاً بلسع الحياة («كلما نضجت جلودهم بذلك اهم جلوداً غيرها ليندوقوا العذاب»^(١) .

بذلك دفع الإشكال على الوجه الحقيقي ولم يعد هناك ثمة اعتبار للوجه المجازي الشائع الذي اعتبره (الرازي) ، بعدما تبين لنا ان الإنسان يبقى انساناً فيما لو تبقى له آثار الروح ، اما اذا انعدم هذا الإثر بموت القلب وذهب الروح فإن الإنسان يُمسخ في هذه الدنيا من دون أن تتغير الصورة الإنسانية التي جعله الله تعالى عليها ، كون الله تعالى شاء أن تكون أجناس وأنواع هذا العالم متميزة من حيث الجوهر والعرض . من هنا ليس هناك ثمة سبب يمنع من القول بأن المسخ الباطني الحقيقي والمحشر الحيواني المتواصل لا يمكن ان يحصل في هذا الزمن الذي نعيشه بمادته على حساب أرواحنا وملكاتنا العرفاتية والعقلية ، لأن القائلين باستحالة ذلك هم (الفراعنة) الذين ظنوا بأنفسهم تواصلاً دهرياً . بعدما خفيت عليهم حقيقة ذلك الاستعداد الملكي بسبب غلبة القوى الحيوانية على الجانب الروحي فيهم مما أدى الى إبطال هذا الاستعداد الذي من شأنه ، اذا قوربت الروح ، ان يجعل من الإنسان إنساناً . فإذا ثبت ان هذا الاستعداد الملكي قد عدم ، وأن القوى الحيوانية قد سيطرت على هذا الإنسان (الفرعونى) ، كان ذلك دليلاً على حقيقة المسخ الباطني لهؤلاء الفراعنة «الذين ينطق لسان حالهم بقول إمامهم» (أنا ربكم الأعلى)^(٢) . وهذا المسخ حاصل في الدنيا لما يبينه من انه لا ضرورة لمسخ الصور ايضاً حتى يتم التسليم بذلك ، وما أكدت عليه البراهين الشرعية والعقلية من ضرورة بقاء سخ الإنسان في النشأة الثانية لا يتنافي مع قولنا ان الإنسان الكافر يمسخ (باطنياً) في النشأة الأولى بحيث تكون صورته في الآخرة هي نفس صورته في الدنيا ، إلا أن شكله الإنساني في الدنيا لا ينعدم كما هو الحال في الآخرة^(٣) ، بسبب ما جعلت عليه هذه الدنيا من اسباب ومسبيات ،

(١) تفسير القرآن ، (الملا صدرا) . ج ٤ ، ص ٢٩١ .

(٢) سورة النازعات ، آية : ٢٤ .

(٣) قالت الحكمة والعرفاء: إن نفوس الفجار... تقلب إلى حيوانات في دار الآخرة بعد ان =

اذ ان الله تعالى قد ابى في هذه الدنيا إلا ان تكون الاشياء بأسبابها ، ومتمايزه ، وهو تعالى جعل الإنسان على هذه الشاكلة من الصورة تمييزاً له عن باقي الحيوانات ، لأن من الناس مَنْ هو حقيقى في ظاهره وباطنه ؛ وليس من الحكمه في شيء ان تتساوى جميع الحيوانات مع بعضها بسبب غلبة القوى الحيوانية على قسم من الناس ؛ ومنعاً للتدخل بين الأجناس والأنواع تبقى صورة هذا الإنسان دون باطنه ، باعتبار ان الحكمه قضت بأن يكون من نطفة الإنسان انساناً ، ومن نطفة الحيوان حيواناً ، كما ان هذا المسمى الباطنى لبعض الناس لم يتقرر سلفاً (قبلياً) بل خلق الإنسان متميزاً معتبراً من حيث دعوة الله له الى الإيمان ﴿ من عمل صالحًا فلنفسه ، ومن اساء فعلهاه ﴾^(١) وعلى ضوء عمله في الدنيا يتقرر مصيره ، ويتحدد مساره ، فهو إن اراد التواصل الإنساني بحقيقة كان له ذلك ، وإن لم يرد فإنه يمسخ باطنياً على حسب الصفة الحيوانية التي ادرج نفسه تحتها ، ويتحقق حيوانياً من دون اي خلط بين الأجناس والأنواع ، باعتبار لو أن الله تعالى مسخ هذا الإنسان الكافر قرداً في هذا الزمن بالظاهر والباطن لما كان هذا المسمى مثيراً للدهشة ، لأن ما كان ظاهراً منه قبل المسمى كان عنواناً لقردته ، فإذا ما أصبح قرداً فإن ذلك لا يشير غرابة ، وقد ثبت في العلوم الحقيقة ان القوى تعرف بفاعليتها ، فإذا قام الإنسان الكافر بفعل الإفتراس والإعتداء ، فإنه يصبح اسدأ أو سبعاً ضارياً ولم يعد انساناً ، وإذا قام بفعل الدهاء فإنه يصبح ثعلباً ماكراً ولم يعد انساناً ، وإذا قام بالوسوسة والفتنة فإنه يصبح شيطاناً ، ولم يعد انساناً ، وما نجده عليه من شكل الإنسانية ليس دليلاً على عدم حيواناته اذ انه انسان فيما لو نظر اليه بعين البصر؛ حيث ان اغلب ما تراه عين البصر يكون مجازياً ، ولكن يُرى هذا الإنسان الكافر على حقيقته يجب ان ينظر اليه بعين القلب حيث تذرع برى على حقيقته ، وإن اي مجتمع تندم منه هذه الاعين القلبية ، فإنه سيقى مجتمعاً مجازياً لا قدرة لأحد فيه

= تكون قد احرقت بنار شهوتها ويلسع حياتها . وهذا ما تفيده معنى الآية الكريمة « كلما نضجت جلودهم بذنابهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب » [٤٠/٥٦] .

(١) سورة الجاثية ، الآية : ١٥ .

على التمييز بين ما هو له تعالى وما هو له ، والدليل على ذلك هو ما نراه في الجاهلية الحديثة التي تدعي أن الملك لها ، وإن الحقيقة ليست أكثر من أن يكون كل انسان خاضع لها ومحترف بها . هذه الجاهلية التي تريد منا أن نعرف الحق من خلالها ، هي تذهب بعيداً بشعوب العالم بسبب ما هي عليه هذه الشعوب من عقلي معرفي وقلبي ، ومن تحقق حيواني ، وبما أن هذه الشعوب قد أصبحت بهذا المعنى القاتل ، فهي لا تستطيع إلا أن تأخذ من هذه الجاهلية تعاليمها وقوانينها التي هي من أبرز ما يدل على ما تتحقق فيها من مسخ حيواني ، وتواصل حيواني أيضاً .

فإذا اعترض علينا الخصم بقوله : أنت تقولون أن الله تعالى أهى إلا ان تكون الاشياء بأسبابها ، وانه يستحيل ان تمسخ الصورة الإنسانية كما يمسخ الباطن الإنساني لما يؤدي اليه هذا المسمى اذا ما حصل من اضطراب في هذا العالم . فما هو قوله بمسمى الله تعالى لقوم (بني اسرائيل) بعدما ذكرتم ان سبب مسخهم هو اعتدائهم يوم السبت» ألم يكن مسخهم خرقاً للقانون الإلهي وخروجأ عليه ، علمًا بأنه لم يحصل شيء من شأنه ان يؤثر على احكام العقل الثابتة في هذا العالم ، كما انه حصل هذا المسمى (لبني اسرائيل) ولم يؤدي ذلك الى ان يمسخ الحيوان انساناً ، ولا ادى الى ان تصبح النار ماء؟؟

قلنا: إن الله تعالى عاقببني اسرائيل على اعتدائهم في أنه مسخهم قروداً وخنازير ولم يجعل من عقابهم هذا سنة كونية يمكن ان تتحقق في كل زمان ومكان ، وعقابهم هذا شبيه بالمعجزات الإلهية التي حصلت على يد الأنبياء (ع) ، وليس من شأن حصول معجزة في زمان معين ، ومكان معين ان تحصل في كل زمان ، ولو انه تعالى جعل من هذا المسمى سنة ، لكان اول من يستحق المسمى بالصورة والباطن في هذا العصر الدول الكبرى بسبب معارضتها للأمر الإلهي ، ولو ان الله سبحانه وتعالى جعل الحيوانات كالكلب والخنزير والقردة من اولاد الناس الممسوخين ، لكان بالأمكان القول: إن المسمى لم يكن معجزة ، وإنما هو نتيجة لكل اعتداء يحصل من قبل هذا الإنسان .

ولو كان كذلك لسلمنا بأن المسمى يمكن ان يحصل (بالصورة والباطن) في

اي لحظة لهذه الجاهلية الجديدة التي افطرت في اعتدائها ليس على الله فقط بل على اهل كلمة لا إله إلا الله ايضاً . وقد تبين لكم ان المسمى لم يحصل بالصورة لهذه الجاهلية الجديدة وحصل بالباطل ، وهذا دليل على ان مسخ (بني اسرائيل) لم يكن مسخاً طبيعياً ، او قانوناً لهايا ، او سنة مقضية ، انما كان معجزة أراد الله تعالى للآخرين ان يعتبروا بها باقي المعجزات الإلهية التي حصلت على يد انباء (بني اسرائيل) وغيرهم .

كما أنتا تقول لو أن المسمى (بني اسرائيل) كان مسخاً طبيعياً لازماً لكل اعتداء ، وإشارة الهيبة إلى ان كل قوم يعتدي ويفتري ولا يتهم عن فعل الشر سيكون عقابه المسمى بالصورة والباطل معاً ، لمسخت اقوام برمتها منذ النبي موسى (سلام الله عليه) الى النبي محمد (ص) واول من كان يستحق هذا المسمى هو الجاهلية التي جاء النبي (ص) لتحطيم اصنامها ، وكانت اول محاولة للرسول (ص) وآخرها هي العمل للتحليلة دون تواصل هذا المجتمع الجاهلي في حيواناته ، لأن من شأن تواصله ان يجعل منه حيواناً في صورة انسان . لذا فإن الله سبحانه وتعالى اراد لهذا الإنسان العزة والكرامة ، فارسل اليه الرسول والرسالة لأجل ان يجعل منه انساناً حقيقياً مكرماً في الأرض والسماء ولو انه تعالى ، وهو أعلم بعباده ، جعل المسمى بالصور والباطل على كل اعتداء ، لكنه بامكانه تعالى ، **﴿إنه على كل شيء قادر﴾** ، ان يمسخ هذا المجتمع الجاهلي مسخاً عاماً وهذا اذا ما حصل لا بد أنه يحمل على التساؤل ، فإذا كان تعالى عالماً بأمر عباده ، منذ الأزل ، فلماذا لم يخلق المجتمع الجاهلي مجتمعاً ممسوخاً الى قردة وخنازير؟

لان حكمته تعالى قضت بأن يكون هذا المجتمع مجتمعاً انسانياً ومخيراً في ان يكون حيواناً ام لا ، وهو تعالى خلق باقي الحيوانات أدنى من الإنسان وفي خدمته ، وهذه اشارة منه تعالى الى الإنسان لكي يعتبر ولكي يبقى انساناً ، فهو حينما ينظر الى باقي الحيوانات يجدها أدنى منه ويجد نفسه انه يتميز عنها بكثير من الصفات الجوهرية ، وهذا يحمله على الا يكون مثلها . فالله تعالى خيره بين ان

يكون حيواناً في خدمة شهوته ، أو أن يكون انساناً تخدمه الحيوانات ، وهو تعالى لم يجعله إنساناً بالصورة فقط بل في قلبه وعقله وروحه أيضاً ، وخبره بأن تلك الصورة لا تكفي لكي يكون إنساناً لأن هناك من الصور الأخرى من هي أكثر الفة من حيث اكلها وشربها وخروجها بحيث اذا رأها الإنسان لا يشترط منها اذ هو يقوم بالاعتناء بها من أجل التدفئة في الشتاء ! فلو كان الإنسان بالصورة فقط دون القلب وكانت قيمته تساوي ما يخرج من بطيئه والى هذا اشارت الحكمة .

كما اتنا نقول : لو ان بعث النبي محمد (ص) اقتضى ان يكون هناك مسخ معين للقوم المعاندين لحصل هذا المسم ، وكان من الطبيعي ان يعتبر ذلك معجزة وليس قانوناً ، او حكماً ، ولما لم تقتضي بعثة النبي ذلك لم يحصل المسم رغم كل تلك الصعاب التي اعترضت النبي الرحمة في اثناء تبلیغه للدعوة الاسلامية ، من هنا فإن قولكم : ان المسم قد حصل في قوم معين ولم يضرط بنظام هذا العالم ، قول يخلط بين ما هو معجزة ، وبين ما هو عقلي وبرهاني او تشريعي .

كما انكم تعلمون ان النار في المعجزة سببت منها خاصة الاحراق حينما قال لها الله تعالى **(يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم...)**^(١) ، فهي لم تحرق النبي (ص) ، فلو كان ذلك امراً تشعياً وحكماً الهاياً لما كان ينبغي ان لا تحرق النار ، ونحن الان لو قدمنا شيئاً ما قابلاً للنار ولم تحرقه لشكنا في طبيعة كل شيء ، ولما كان بامكان العقل ان يقول شيئاً ، بل لكان وجوده عيناً ، إلا ان الله تعالى اراد لهذا العقل ان يكون شيئاً في هذا العالم ، وان يكون له حكماً ثابتاً . لذا فهو يحكم بأن النار تحرق اذا تعرض لها ما هو قابل للاشتعال حتى ولو بعد مئات السنين .

وتعلمون ايضاً ان المسلمين اجمعوا على انه ليس في القردة والخنازير من هو من اولاد آدم ^(٢) .

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٦٩ .

(٢) الملا صدرا ، تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٦٨ .

فلو جعلتم المسمى بالصورة والباطن لكل من يفترى لكان هذا العالم مليئاً بالفروق والخنازير لكن العالم ليس كذلك لغلبة الصورة الإنسانية عليه . اذن المسمى بالصورة والباطن لا يكون نتيجة لكل اعتداء وافتراء ، وما لا يكون نتيجة لكل اعتداء لا يكون حكماً ، وإنما يكون معجزة ، بدليل ان الحد الذي يقام على السارق هو قطع اليد ، وهذا القطع هو نتيجة دائمة لفعل السرقة وليس هو نتيجة لهذا الفعل في وقت دون آخر ، والا لو كان كذلك لكان حملناه على قولنا الاول بأن الله جعله معجزة وليس حكماً لكل زمان ومكان .

خلاصة واستنتاج :

إن المسمى الباطني هو الذي يحصل في هذا العالم للكافرين فيما لو تمادي هؤلاء في غيهم وافترائهم ، وما المسمى (بالصورة والباطن) لقوم (بني اسرائيل) إلا معجزة اراد الله تعالى من خلالها نصرة أنبيائه بعد ان سألا نصر الله تعالى ؛ فكانت المعجزة (الجواب) : **﴿أَلَا إِنْ نَصَرَ اللَّهَ قَرِيبٌ﴾** ، وبما انه لا انباء بعد الرسول (ص) ، فإنه لا يمكن ان يكون هناك ادنى اعتبار لأي شيء يمكن ان يخلقه الوهم لأن العقل لا يستقيم امره ، ولا يظهر اثره فيما لو طلب منه ان يعقل ما ليس هو من صنعه ، والله تعالى لم يطلب من العقل ان يتصدى للمعجزات الإلهية بهدف معرفة ما هي عليه من إسرار ، وكذلك لم يطلب منه فهم الحقيقة الإلهية من خلال المعجزة فقط ، بل هناك دعوة واضحة في القرآن الى العقل لكي يقوم بدوره العملاق في اشادة براهينه على كل ما هو محسوس ومعقول في هذا العالم ، وليس عجبًا ان ترى هذا العقل يتعثر احياناً في الوصول الى يقين بشأن مسألة ما ، إلا ان ذلك ليس دليلاً على اخفاق هذا العقل الذي جعله الله تعالى موضوعاً لخطابه الإلهي حيث انه اول من اقبل ، وأول من أذبر . . .

اذن ليس المسمى الباطني امراً عبشاً ، حيث نجد اكثراً الممسوخين في هذا العالم لا يقيمون ادنى اعتبار لما هم عليه من موت للقلب والعقل ، بل انهم يفتخرؤن بما هم عليه من صورة انسانية جميلة تزيينها الملابس الدينوية

والشهوات الشيطانية وبما أنتم عالمون به . هذه الصورة التي لم تكن يوماً دليلاً على حقيقة الإنسان ، هي وحدها المنظور إليها في حياة هؤلاء بمعزل عن فهم من نعم الربية أودعها الله فهم لأجل أحياهم وتميزهم عن الحيوانات الأخرى التي سخرها الله تعالى لهم .

لقد ختم الله تعالى على قلوب هؤلاء ، وحال بينهم وبين ما يشتهون بسبب اختيارهم للمعصية على الطاعة ، ولللكفر على الإيمان ، إنهم مسخوا أنفسهم باطنياً قبل أن يختتم الله على قلوبهم وهم لديهم القدرة على ذلك ، باعتبار انهم لم يخروا فيما هم عليه من صورة انسانية ، ولكنهم خيروا في ان يجعلوا من أنفسهم مؤمنين أو كفاراً . وانطلاقاً مما قدمنا ، نحن لا نجد محيلاً في ان يمسخ هؤلاء بالصورة والقلب والعقل ، لكن حكمة الله تعالى دلت على ان الإنسان ليس بصورته وقدرت ان يبقى الإنسان عليها الى يوم معلوم يأخذ فيه الإنسان الكافر صورته الحقيقة .

إن الله تعالى جعل هذه الدنيا على ما هي عليه من ان تكون نطفة الانسان سبيلاً للإنسان ونطفة الحيوان سبيلاً عرضياً للحيوان ، وكذلك الأمر في جميع المخلوقات الأخرى انه نظام محكم في هذا العالم أحکمه الله على غير مثال خلا من غيره وجعل الإنسان قيماً على هذا العالم من خلال عقله ، ولكي يبقى العقل في هذه الدنيا كذلك ، لا بد من بقاء كل شيء على ما هو عليه إلى ان يتحقق قول الله على الكافرين « ولقد حق القول عليهم بأنهم خسروا في الدنيا والأخرة ايما خسراً » .

لقد أخرجوا من الدنيا ابدانهم قبل أن تخرج منها قلوبهم خوفاً من ذلك المسخ الأبدى الذي هو بالصورة والباطن معاً حيث لا سبب ولا مسبب هناك بعد ان ادركوا حقيقة المسخ الذين كانوا عليه في الدنيا ، فقسوا بين المسختين (كابليس) فتبين لهم نوع الحيوانية الذين هم عليها مثلما تبين (لابليس) « بعد عبادته لله تعالى ستة الآلاف سنة لا يدرى اهي من سني الدنيا ام سني

الأخرة»^(١) . . انه ممسوخ الى يوم يعيشون بشهادة قول الله تعالى : «إنك من المنظرين»^(٢) .

هذا هو معنى العشر الحيواني المتواصل الذي لا انقطاع له من الدنيا ، بل معنى المسمى الوجودي للذين كفروا بعد ان حق عذاب الله عليهم في الدنيا والأخرة ، ونحن وإن كنا لا نرى صورة العذاب المحقق له ، فذلك ليس دليلاً على انهم لا يعذبون في الدنيا ، بل إن النار التي تطلع على افتدتهم ويتطير شرها ليطال كافة مناحي وجودهم هي نار تبدل جلودهم في الدنيا ، ولا ينفي حمل قولنا هذا على المجاز بعد ان انعدم الاستعداد الملكي عند مؤلاء الكفار في هذا العالم ، ألا تنتظرون اليهم كيف أنهم جعلوا من أنفسهم مطايماً تحمل الخطئات وزوامل تحمل الأوزار ، وحميرأ تحمل الأسفار .؟؟

فهل تنتظرون إلا صيحة واحدة تخفي معالم وجودهم وبخسروا تلك الصورة التي ظنوا بها كامل المعنى وحقيقة الوجود؛ وما ادراك ما الصيحة! إذ أنها تجعل آخر المسمى أوله ، حينئذ لا يستوي المؤمنون وغير المؤمنين ، وحينئذ يعرف الكفار ما معنى قوله تعالى : «إن الله يفصل بينهم يوم القيمة إن الله على كل شيء شهيد . . .»^(٣) .

اشارة برهانية :

إن بقاء صورة الإنسان دون قلبه الإنساني لا ينفي امكانية اطلاق صفة حيوانية او غضبية على الإنسان حتى وإن كان مميزاً عن الحيوان شكلياً والله تعالى قادر على ان يجعل منه حيوانياً مثل جميع الحيوانات غير الناطقة؛ إلا انه تعالى شاء ان تبقى صورة الإنسان انسانية وصورة الحيوان حيوانية ، ومثلاً انه يستحيل ان يصبح الإنسان حيواناً بالشكل ، كذلك يستحيل ان يصبح الحيوان

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ، ١٩٢ ،

(٢) سورة الأعراف ، آية : ١٥ ،

(٣) سورة الحج ، آية : ١٧ ،

انساناً بالشكل أيضاً وللبرهان على ذلك نقول: إن الله تعالى جعل النار تحرق ، والماء يروي ، فلو انه جاز في هذه الدنيا ان لا تحرق النار ، وان لا يروي الماء لجاز أن يصبح الإنسان حيواناً ، والحيوان انساناً بالشكل طبعاً . إلا انه جلت حكمته تعالى أين إلا ان تكون النار ناراً ، والماء ماءاً ، والحقيقة حقيقة ، والمجاز مجازاً ، ولو رفعت الأسباب والمسبيات لكان من الطبيعي ان يرتفع العقل والأمر ليس كذلك في الآخرة ، باعتبار انها ليست قائمة على الأسباب والمسبيات ، كما ان قولنا بذلك وايماننا به لا ينفي امكانية ان يصبح الإنسان حيواناً ممسوحاً بقلبه اذا انعدم الإيمان منه ، والأمر في الموجودات الأخرى مختلف تماماً ، اذا ان النار جعلت حارقة وهي لا تستطيع ان تجعل من نفسها غير حارقة ، والماء جعل سبباً للحياة بشهادة قول الله تعالى (لقد جعلنا من الماء كل شيء حي) ولا يستطيع ان يجعل من نفسه سبباً للموت ، بينما الإنسان يستطيع ان يجعل من قلبه حيواناً ، بدليل ان الله تعالى خيره بين تحقيق قلبه انسانياً وبين تحقيقه حيوانياً وهو تعالى لم يُخربه في أن يجعل من صورته صورة انسانية او صورة حيوانية ، باعتبار ان الله تعالى جعل الإنسان قادرًا على ان يجعل من نفسه انساناً من خلال الإيمان الذي امره الله به ، ولكنك لا تستطيع ان يبدل في صورته شيئاً . إن الإنسان حر في تحقيق جوهريته ، وميسرٌ في تحقيق صورته ، بمعنى آخر ان الإنسان غير قادر على ان يجعل من صورته الإنسانية صورة حيوانية .

إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان بالصورة التي هو عليها ، كما خلق النار ، والماء ، وكل شيء ، بالصور التي هي عليها هذه الموجودات ، وهذه الموجودات لا تستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ، انه قادر على كل شيء والله اعلم بحقائق الأمور .

المصلحة والموالى

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - المعجم المفهرس للفاظ (نهج البلاغة) ، دار الأضواء ، بيروت ، ١٩٨٦ م.
- ٣ - البيان في تفسير القرآن: أبو جعفر ، محمد بن الحسن الطوسي ، المعروف بـ (شيخ الطائفة) ، دار احياء التراث ، بيروت .
- ٤ - البرهان في تفسير القرآن ، السيد هاشم البحرياني ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ط ٣ ، ١٩٨٣ .
- ٥ - تفسير الكشاف للزمخشي الخوارزمي ، الدار العالمية ، بيروت .
- ٦ - تفسير الصافي ، الفيض الكاشاني ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت .
- ٧ - التفسير الكبير ، الفخر الرازي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .
- ٨ - مجتمع البيان في تفسير القرآن ، الطبرسي ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت .
- ٩ - شرح نهج البلاغة ، ابو حامد ، ابن ابي حبيب ، دار الاندلس ، بيروت .
- ١٠ - شرح نهج البلاغة ، ابن ميثم البحرياني ، دار العالم الإسلامي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨١ .

- ١١ - منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ، ميرزا حبيب الخوئي ، مؤسسة الوفاء ، بيروت .
- ١٢ - كتاب الجمهورية ، افلاطون ، دار القلم ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ .
- ١٣ - ارسطو ، عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .
- ١٤ - رسائل فلسفية ، الكندي ، تحد محمد ابو ريدة ، مكتبة كلية الآداب في الجامعة اللبنانية ، طبعة بـ (الأوست) .
- ١٥ - آراء اهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ابو نصر ، دار المشرق ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٦ .
- ١٦ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعتين ، تحد حسن عاصي ، دار قابس ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٦ .
- ١٧ - الشفاء ، الإلهيات ، ابن سينا ، ابو علي ، راجعه وقدم له ، ابراهيم مذكر ، تحد الأب قنواتي وسعيد زايد ، طبعة بـ (الأوست) ، طهران .
- ١٨ - النجاة ، ابن سينا ، نفعه وقدم له (ماجد فخري) ، منشورات دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥ .
- ١٩ - احياء علوم الدين ، الغزالى ، ابو حامد ، دار القلم ، بيروت .
- ٢٠ - الفتوحات المكية ، ابن عربي ، دار صادر ، بيروت ، ط ٢ .
- ٢١ - فصوص الحكم ، ابن عربي ، تحد ابو العلاء عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- ٢٢ - مقالات الإسلاميين ، ابو حسن الأشعري ، دار الحداثة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .
- ٢٣ - اخوان الصفا وخلان الوفا ، الاعلام الإسلامي ، قم .
- ٢٤ - رسائل فلسفية ، للKennedy والفارابي ، وابن باجه ، وابن عدي ، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، دار الاندلس ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .

- ٢٥ - تلخيص المحصل ، المعروف بفقد المحصل ، نصیر الدین الطوسي ، دار الأصوات ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٧ .
- ٢٦ - الملل والنحل ، الشهرياني ، تحدیث محمد کيلاني ، دار صعب ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٦ .
- ٢٧ - كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد ، جمال الدين ، الحسن بن يوسف بن المطهر ، المشتهر بـ(العلامة الحلي) ، مؤسسة الأعلمی ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٩ .
- ٢٨ - الحکمة المتعالبة في الأسفار العقلية الأربع ، (الملا صدرا) ، المشتهر بـ(صدر المتألهین) ، دار احیاء التراث العربي ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٩٠ .
- ٢٩ - مقاطع الغیب ، (الملا صدرا) مؤسسة مطالعات وتحقيقـات (ایران) صحـحة وقـدم له محمد خواجوی (طهران) .
- ٣٠ - شرح اصول الكافی ، (الملا صدرا) ، مؤسسة مطالعات وتحقيقـات ، (طهران) .
- ٣١ - تفسیر القرآن ، (الملا صدرا) ، انتشارات بیدار ، قم ، ط ١ ، ١٣٦٤ هـ .
- ٣٢ - كتاب العرشية ، الملا صدرا ، انتشارات مهدوي ، اصفهان (لا تاريخ) .
- ٣٣ - المباحث المشرقية ، فخر الدين الرازي ، انتشارات بیدار ، قم .
- ٣٤ - تهافت التهافت ، ابن رشد ، دار التعارف ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .
- ٣٥ - الجمع بين رأي الحكمـین ، الفارابـی ، دار المـشرق ، بيـروـت ط ٤ ، ١٩٨٦ .
- ٣٦ - الرواشع السماوية في شرح الأحاديث الامامية ، میر داماد ط ، بـ (الأوفـست) ، قـم .

- ٣٧ - التوحيد ، الصدوق ، منشورات جماعة المدرسین ، قم .
- ٣٨ - بداية الحکمة الإسلامية ، ابراهيم الزنجاني ، مؤسسة الوفاء ، ١٩٨٢ .
- ٣٩ - قصة الفلسفة ، ول دبورانت ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ .
- ٤٠ - شرح حکمة الإشراق ، قطب الدين الشيرازي ، على حاشية شرح حکمة الإشراق ، للملأ صدرا ، ط بـ (الأوپست) . قم .
- ٤١ - في ظلال نهج البلاغة ، محمد جواد مغنية ، دار العلم للملائين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٩ .
- ٤٢ - شرح نهج البلاغة ، محمد عبله ، دار البلاغة ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٨٩ .
- ٤٣ - شرح عهد الأشتراط ، محمد مهدي شمس الدين ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٤ .
- ٤٤ - التفسير المبين ، محمد جواد مغنية ، مؤسسة عز الدين ، بيروت .
- ٤٥ - مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني ، محمد مهدي شمس الدين ، دار التعارف ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٦ .
- ٤٦ - فلسفتنا ، محمد باقر الصدر ، دار التعارف ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٨٦ .
- ٤٧ - نشأة الفكر الفلسفی في الإسلام ، علي سامي النشار ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٨ .
- ٤٨ - الموسوعة الفلسفية العربية ، معن زيادة ، معهد الإنماء العربي .
- ٤٩ - مدخل إلى تاريخ الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي ، الكويت ، ط ٢ ، ١٩٧٩ .

- ٥٠ - في رحاب نهج البلاغة ، مرتضى مطهري ، ترجمة هادي اليوسفى ، دار التعارف ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .
- ٥١ - العدل الإلهي ، مرتضى مطهري ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، الدار الإسلامية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .
- ٥٢ - خلاصة علم الكلام ، عبد الهادى الفضلى ، دار التعارف ، بيروت .
- ٥٣ - تاريخ الفلسفة الإسلامية هنرى كوربان ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٣ .
- ٥٤ - رسالة التوحيد ، محمد عبده ، مكتبة ومطبعة الإتحاد الأخوى فى مصر .
- ٥٥ - الفكر العربى فى عصر النهضة ، البىرت حورانى ، دار النهار ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٧٧ .
- ٥٦ - المنهج الجديد فى تعليم الفلسفة ، محمد تقى المصباح ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، دار التعارف ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٠ .
- ٥٧ - مدخل الى علم المنطق ، مهدي فضل الله ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٥ .
- ٥٨ - اوغسطينوس ، علي زيعور ، دار اقرأ ، ط ١ ، ١٩٨٣ .
- ٥٩ - الفصول النصيرية ، نصیر الدين الطوسي ، شرح عبد الله نعمة ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٦ .
- ٦٠ - المنهاج الجديد فى الفلسفة ، عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٢ .
- ٦١ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، يوسف كرم ، دار القلم ، بيروت .
- ٦٢ - قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن ، نديم الجسر ، ط ، قم .

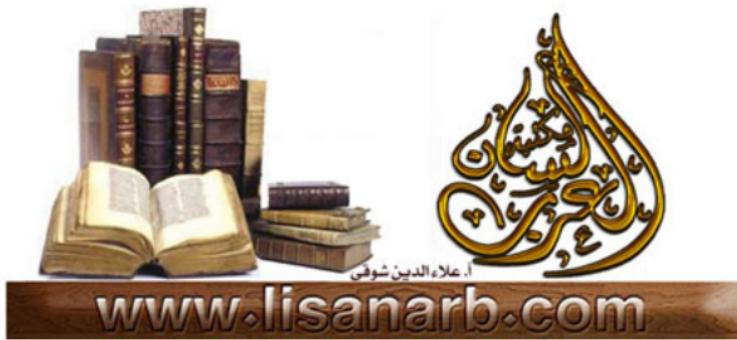
- ٦٣ - نقد العقل المحسن ، عمانوئيل كانط ، ترجمة موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت .
- ٦٤ - منبعا الدين والأخلاق، هنري برغسون ، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله الدايم ، دار العلم للملائين ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٤ .
- ٦٥ - اصول الأخلاق وفصلها ، فردریک نیتشه ، ترجمة حسن قبیسي ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .
- ٦٦ - لسان العرب ، ابن منظور ، دار صادر ، بيروت .

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٥	الاهداء
٧	مصطلحات مستعملة في الكتاب
٩	المقدمة
	الفصل الأول
	التحقق الوجودي عند القدماء
٣١	التحقق الوجودي عند القدماء
٣٣	تمهيد
٣٤	التحقق الوجودي عند (افلاطون)
٤٤	التحقق الوجودي عند (ارسطو)
٤٨	نظرة شاملة شاملة
٥٠	مقارنة بين افلاطون وأرسطو
	الفصل الثاني :
٦١	في تأويل حكماء المسلمين لمقولات (افلاطون وأرسطو)
٦٣	هل العالم قديم عند (ارسطو)
٧٠	إشارة فيها إثارة
٧٢	هل يمكن ان يكون الشيء مادة وعدماً في آن واحد ؟
٧٨	هل يمكن ان تكون النقوس الجزئية قديمة ؟
	الفصل الثالث
٨٥	في بيان معنى الابداع والتحقق في النظرية الاسلامية

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٨٧
معنى الإبداع في النظرية الإسلامية	٨٨
بين الإبداع والتحقق	٩٠
الإبداع بين البرهان والعرفان	٩٢
الفصل الرابع :	
في معنى التحقق الوجودي في الإسلام	٩٧
معنى التحقق الوجودي	٩٩
بحث في بيان تحقيق الصورة للهيوولي	١٠١
جوهر التتحقق الوجودي	١٠١
خلاصة واستنتاج	١٠٠
بحث في بيان تحقيق المعاني للألفاظ	١١٣
العالم عين الكلام	١١٣
الأمر القديم والخلق الحادث	١٢٠
بحث في بيان معنى فناء كل شيء وبقاء وجه الله تعالى	١٢٥
فناء الأشياء وحشرها إلى الله تعالى	١٢٥
رجوع الأشياء إلى الله تعالى	١٣٢
بحث في بيان معنى كمال التحقق الإنساني	١٣٩
حقيقة الإنسان	١٣٩
كمال التتحقق أو الإنسان الكامل	١٤٠
فناء الإنسان عن نفسه	١٤٥
الفصل الخامس :	
العالم وعلاقته بالله تعالى	١٥١
العالم وعلاقته بالله تعالى	١٥٣
علاقة الإنسان بالله تعالى	١٥٧
ديمومة العلاقة بين الله تعالى والإنسان	١٥٩
عودة الإنسان إلى الله تعالى	١٦٤

الصفحة	الموضوع
١٦٧	خلاصة واستنتاج
	الفصل السادس :
١٧١	التواصل الوجودي في الإسلام
١٧٣	إعومة
١٧٧	التواصل الوجودي في الإسلام
١٨٤	جوهر التواصل الوجودي
١٨٤	التواصل بين الصبر والبلاء
١٨٨	التواصل بين الدنيا والآخرة
١٩٦	التواصل بين الموت والحياة
٢٠٢	إشارة فيها أنارة
٢٠٤	التواصل بين المبدأ والمعاد
	الفصل السابع :
في بيان أن أهل المجاز قد يحشروا حيوانات في الدنيا وأقاويل الحكماء في ذلك	ذلك
٢١٦	إعومة
٢١٩	الحشر الحيواني لأهل المجاز في الدنيا والآخرة
٢٢٢	الآخرة
٢٣٩	البرهان على استحالة مسخ الصورة الإنسانية في الدنيا
٢٤٦	خلاصة واستنتاج
٢٤٨	إشارة برهانية
٢٥١	المصادر والمراجع
٢٥٧	محتويات الكتاب



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com